TESIS DOCTORAL

2015-2016

LOS FUNDAMENTOS DEL DERECHO ISLÁMICO EN IBN RUŠD

ANÁLISIS CRÍTICO DE LA *BIDĀYA*

MOHAMED BILAL ACHMAL

DOCTORANDO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

DR. ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA

DIRECTOR DE LA TESIS

TESIS DOCTORAL

2015-2016

LOS FUNDAMENTOS DEL DERECHO ISLÁMICO EN IBN RUŠD

ANÁLISIS CRÍTICO DE LA *BIDĀYA*

MOHAMED BILAL ACHMAL

DOCTORANDO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

DR. ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA

DIRECTOR DE LA TESIS

ÍNDICE

Introducción general

1. Planteamiento general y precedentes bibliográficos
2. Objetivos y metodología
3. Fuentes y bibliografía
4. Obstáculos y retos
5. Precisiones formales y abreviaturas
6. Agradecimientos

Primera parte: El mālikismo: Fundamentos, géneros jurídicos, expansión y características

Introducción

Cap. I: El malikismo: El fundador, los fundamentos y las características

I. Mālik b. Anas, *imāmu Dāri al-Hiŷrati*

II. Fundamentos de la doctrina mālikī

III. Las características del malikismo

Cap. II: Géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes y la aportación de los mālikiyya a los Fundamentos del Derecho islámico

I. Géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes

II. Tratados mālikíes sobre los Fundamentos del Derecho: Aportaciones y problemáticas

Cap. III: Introducción y expansión del malikismo en al-Andalus: Contextos históricos, políticos y culturales

I. Contextos políticos e históricos

II. Introducción del malikismo en al-Andalus: viaje, *Ḥaŷŷ* y comercio

III. La expansiñn del mālikismo en al-Andalus: discípulos e irradiación de la doctrina

Cap. IV: Características del mālikismo en al-Andalus y la aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho

I. Las características del mālikismo en al-Andalus

II. Aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho

III. Algunos ejemplos de la aportaciñn andalusí a la doctrina mālikí

Segunda parte: Análisis crítico de la *Bidāya*

Introducción

Cap. I: Ibn Rušd, vida y obra

I. Orígenes disputados y tradición familiar

II. Gracia y desgracia: Una vida honesta dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia

III. El corpus rušdiano

Cap. II: Ibn Rušd: jurisprudencia, judicatura y legado

I. Ibn Rušd, como jurista y juez

II. Filosofía y Derecho en Ibn Rušd

III. El legado de Ibn Rušd en las dos orillas

Cap. III: La obra jurídica de Ibn Rušd

I. Problemáticas e hipótesis

II. *Bidāyatu al-muŷtahidi*: traducciones, ediciones e investigación

III. Puesto e importancia de la *Bidāya* en el corpus rušdiano e islámico

Cap. IV: Composición, estructura, temática, fuentes y finalidad de la *Bidāya*

I. Consideraciones y problemáticas

II. Fuentes

III. Finalidad

Cap. V: Metodología y características de la *Bidāya*

I. Metodología general: La *Introducción* de la *Bidāya*

II. Metodología particular: Una obra armónicamente estructurada

III. Terminología

IV. Procedimiento seguido

V. Características

Cap. VI: Problemática de la *Bidāya*: la discordancia y sus causas

I. La discordancia entre los juristas

II. Las causas de la discordancia

Cap. VII: Problemática de la *Bidāya*: la concordancia y sus aspectos

I. La concordancia en la *Bidāya*

II. Las categorías de la concordancia y sus modos entre los *juristas*

III. Fundamentación y enunciado de la concordancia en las fuentes legales

IV. Concordancia y opiniones divergentes

Conclusiones y síntesis general

BIBLIOGRAFIA

Léxico Técnico de Términos Jurídicos y Disciplinas Afines

Introducción general

El título de esta Tesis es "Los fundamentos del Derecho en islámico Ibn Rušd". Su subtítulo es el "Análisis crítico de la *Bidāya*". La suma de ambos, proporciona aproximadamente cuatro elementos esenciales: a), fundamentos del Derecho islámico; b), Ibn Rušd; c), Análisis; d), *Bidāya*. Evidentemente, dichos elementos no andan así de sueltos, sino que tienen una estructura, una historia y un sentido.

La presente Tesis es de cierta manera, todo ello, pero de modo más profunda en cuanto a la forma y contenido: es la estructura de los fundamentos del Derecho hallados en un jurista llamado Ibn Rušd, la historia de éste, la genealogía de su *Bidāya* y el sentido que representa esta unidad de elementos regida por un análisis que pretenda ser objetivo lo más posible.

Para mostrarlo, es inevitable trazar los principales aspectos de la génesis de nuestra Tesis, que incluye, de cierta manera biográfica, el desarrollo total de la suma racional de elementos individuales que parecen ser los títulos de la misma.

En este sentido, expondremos el planteamiento y los precedentes bibliográficos de nuestra Tesis, presentaremos las líneas generales de sus objetivos esperados y la metodología en ella seguida. En el mismo sentido, destacaremos las fuentes utilizadas y reseñaremos la bibliografía manejada, así como la especificación de los obstáculos encontrados y los retos ganados, sin olvidar obviamente, la enunciación de cuantas precisiones formales y abreviaturas tomadas a lo largo de este procedimiento.

Y como es de costumbre y moral en este caso, procederemos a agradecer a cuantas personas e instituciones que fueron de gran ayuda para la concepción y el desarrollo de nuestra presente Tesis.

1. Planteamiento general y precedentes bibliográficos

El destino que tomó el pensamiento de Ibn Rušd influyñ quizá, en su recepción en el mundo árabe y occidental.[1] Su aspecto filosófico, su fama de comentador por excelencia al Estagirita, la tendencia averroísta que germino su obra en Occidente y tantos factores más, hicieron posible que los otros aspectos de su pensamiento quedasen totalmente encubiertos. Si están desvelados, es sólo en función de su obra filosófica y teológica.

La alusión a su obra jurídica es secundaria en comparación con su quehacer intelectual puramente sumergido en las ciencias de los Antiguos. Hecho por el cual se le negaron posteriormente, toda autenticidad y creatividad intelectuales.[2]

---

[1] El profesor Cruz Hernández acierta totalmente cuando considera que "el Islam descubrió a Averroes tarde y mal tras el eco del libro de Renan sobre el pensador andalusí" pero no del todo cuando añade que "sólo en nuestros días se le ha conocido y valorado correcta y suficientemente", M. Cruz Hernández: *El Islam de al-Andalus*, p. 16.

[2] "Ibn Rušd – afirma an-Naššār- siguió a Aristóteles en la mayoría de sus propósitos. Aun así, no tuvo ningún merito en el pensamiento islámico como tampoco en ninguna área del conocimiento. De las varias cuestiones que indican su estancamiento racional una acerca de la causalidad. ¿Cuál ha sido su postura ante la misma en su *Tahāfut* más que la aprobación de la doctrina aristotélica en la materia? (…) es verdad que haya descubierto en sus obras algunos elementos modernos de orden metodológico, pero no para ello podemos decir que superó la lógica griega, pues no hizo sino aludir a la cuestión] y no pudo tratarla exhaustivamente[" . Véase an-Naššār, *naš'atu al-fikri al-islāmiyyi fī al-Islāmi*, t. I, p. 524.

Tal devaluación resulta inconsistente: la originalidad intelectual la ganó Ibn Rušd, no sñlo al superar su condiciñn de mero comentador como pudo demostrar Manuel Alonso,[3] Cruz Hernández[4] y Maiza Ozcoidi[5] entre otros, sino desde su talante intelectual como gran jurista y filósofo.

---

[3] "Los historiadores generales de la filosofía nos hacen concebir principalmente esta idea simplista: Averroes es el comentador de Aristóteles. Con esto se podría pensar que Averroes fue solamente hombre de erudición libresca y que los libros donde buscaba su erudición se reducían a los de Aristóteles y a los de sus comentadores griegos y árabes, ya que él mismo confiesa muchas veces que necesitaba de las exposiciones de estos comentaristas para llegar a entender al Estagirita. En cambio, el Averroes que siembra simientes en condiciones oportunas para observar la germinación de la raíz, la del tallo naciente, etc.; el Averroes que, al comunicar a sus discípulos los experimentos hechos, observa, como psicólogo, los efectos que el método produce en sus alumnos; el Averroes que encuentra resistencia en su pluma cuando, en un pasaje de los comentarios, topa con cosas que él no ha tenido ocasión de observar en sí mismas, este Averroes es, sin dudad, menos conocido, y conviene, evidentemente, conocerlo también bajo este aspecto, para no deformar su figura real". Véase M. Alonso, *Teología de Averroes*, p. 26.

[4] "Su obra escrita-dice el profesor Hernández- es extraordinariamente extensa, profunda y llena de observaciones directas y juicios críticos, y radicalmente innovadora para el tiempo en que fue escrita (…) [su interés, manifestado en él como "acendrado aristotélico" no fue] por pura veneración discipular, sino por considerarlo la cumbre del saber antiguo, científico, empírico y racional". Cruz Hernández, *El Islam del Andalus*, p. 386.

[5] "El interés por Aristóteles- como subraya la profesora Idoia Maiza Ozcoidi- tuvo lugar por pura curiosidad científica, por ese amor a la ciencia desinteresada tan esencial en el mundo islámico", *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 26.

Desgraciadamente, este aspecto jurídico no tuvo su merecida atención en comparación con su aspecto filosófico y político. Lo poco que se realizó sobre el tema no alcanza la calidad exigida para una correcta comprensión este aspecto en su pensamiento y obra en general.

Aun así, no podemos descalificar por completo las aportaciones que se realizaron sobre la faceta jurídica de Ibn Rušd, por pocas que fuesen, porque otras cosas, ayudaron a desvelar varios aspectos de su rico y variante pensamiento.

Tenemos constancia que varios estudiosos hicieron destacar dicha faceta de Ibn Rušd o aludieron a algunas opiniones de su pensamiento jurídico, pero claro está, dentro de un contexto general de corta finalidad científica como es el caso, por ejemplo, de Rafael Arévalo en su *Derecho penal islámico*, *Escuela malekita*,[6] de Rafael de Roda en "La doctrina islámica",[7] de Ángel Manzaneque y Pedro Riaño en sus *Compendio del derecho penal musulmán*[8] y de Carlos Quirós en su *Instituciones de religión musulmana*.[9]

Otros estudiosos sí que se dedicaron a resaltarlo con suficiente armadura científica, cada cual desde de su perspectiva análisis y de criterio. En este sentido, el trabajo ya clásico de R. Brunschvig sobre el "Averroes jurista",[10]

---

[6] Alta Comisaria de España en Marruecos, Tipografía F. Erola, Tánger, 1939, págs. 22, 40, 100, 139 y 171-172.

[7] *Compendio de sociología marroquí*, Imprenta Imperio, Ceuta, 1939, pp. 80-81.

[8] Artes Gráficos, Melilla, sin fecha, p. 29.

[9] Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Imprenta del Majzen, Tetuán, 1947, págs. 7, 170 y 172.

[10] "Averroès juriste", pp. 35-68.

pudo proporcionarnos por primera vez, datos de su técnica jurídica en la *Bidāya*, subrayándose, como era esperado, la mente sistemática y sintética de su autor.

Por su parte, ᶜAbd al-Maŷīd Turkī,[11] completando el trabajo de Branschvig, aportó su visión sintética sobre la *Bidāya*, intentando leer la aportación jurídica de su autor desde la perspectiva de la islamología contemporánea.

ᶜAbd Allāḥ Guennūn, por su calidad de ulema y *faqīh*, acertó en bucear en las entrañas del pensamiento jurídico del autor de la *Bidāya*, ofreciendo así, una visión completa de la problemática jurídica en Ibn Rušd. [12]

Desde una perspectiva política e histórica a la vez, Maribel Fierro intento esclarecer el carácter almohade de Ibn Rušd tomando la *Bidāya* como punto de partida en su análisis. De esta manera, pudo ofrecernos un conocimiento más a fondo de las relaciones siempre confusas, entre mundo intelectual y poder político.[13]

Contribuyendo a los esfuerzos ofrecidos para destacar la importancia del quehacer jurídico de nuestro filósofo, el sabio egipcio Maḥmūd ᶜAlī Makkī,[14] ofreció, lo que es en su criterio, la visión panorámica de la *Bidāya*, insistiéndose

---

[11] "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme y de l'Espagne musulmane", en *Multiple Averroès*, pp. 33-43.

[12] A. Guennūn, "Ibn Rušd, al-faylasūfu, faqīhan", en *Ŷawalātun fī al-fikri al-islāmiyyi*, pp. 105-118; (trad. española), *Pensamiento: Revista de Investigación Filosófica*, Vol. 25, 97-99 (1969), pp. 195-206.

[13] "The legal policies of the almohad caliphs and Ibn Rušd's Bidayat al-mujtahid", *Journal of Islamic Studies*, 103 (1999), 226-248. Agradezco a la profesora I. Fierro la amabilidad de proporcionarme una copia de su trabajo aquí citado.

[14] M. ᶜAlī Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", pp. 15-38.

en su problemática jurídica y ofreciendo algunos ejemplos de su novedad en el campo de la legislación.

Las aportaciones antes mencionadas, tienen el merito de ser precursoras en su campo. Pero consideramos que aun exista una necesidad doble y urgente de completarlas: la de la de contribuir a la recuperación de una dimensión honda y rica del pensamiento de Ibn Rušd, manifestada clara y extraordinariamente en su quehacer jurídico y superar algunas limitaciones de las aproximaciones parciales realizadas sobre el mismo.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, resulta innecesario decir que el objetivo esencial de esta Tesis es realizar un estudio más amplio y exhaustivo posible de lo que hasta ahora, haya sido realizado sobre el Ibn Rušd el jurista, centrándonos en su más importante obra: la *Bidāya*.

2. Objetivos y metodología

Es harto sabido que *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi* o simplemente la *Bidāya*, es un tratado de Derecho islámico comparado. El análisis detallado de su contenido demuestra que su problemática principal es la exposición de la discordancia entre los juristas sobre determinadas cuestiones y analizar las causas de la misma intentando unir en un sólo discurso jurídico las diferentes opiniones dispersas por la diversa perspectiva textual o racional. Pero no por ello la problemática de la *Bidāya* deja de ser transcendente, pues el esfuerzo de su autor estaba dirigido también a exponer la concordancia entre los mismos juristas y a emitir juicios favorables o desfavorables sobre algunas opiniones supuestamente irregulares opuestas o a la misma razón jurídica que rige la actividad jurídica musulmana, o a los argumentos textuales, racionales o de uso social de cada comunidad y región.

El análisis crítico de la *Bidāya*, concebido y realizado así, lleva a la conclusión general de que dicho tratado contiene determinados fundamentos

reguladores del Derecho islámico. Es evidente pues, que afirmemos, tal como consta en la presente Tesis, que la *Bidāya* es de cierto modo, el puro reflejo del quehacer jurídico islámico en cuanto a su temática, a su problemática, a su metodología, a sus fundamentos y a sus conceptos.

Por ello, el objetivo planteado de esta Tesis es destacar las características de dicho quehacer, conocer de cerca su temática, estudiar a fondo su problemática, examinar detenidamente su metodología, verificar minuciosamente sus fundamentos y analizar exhaustivamente sus conceptos.

Para lograr dicho objetivo, realizaremos un análisis crítico de la *Bidāya* siguiendo una metodología multidimensional, histórica y jurídica a la vez. La razón de esta opción es muy sencilla: al estudiar la problemática jurídica de la *Bidāya*, se ve hasta qué punto la dimensión histórica está extremadamente presente. Pero como la dimensión histórica va siempre en pareja con lo anterior y lo posterior, la presencia de la razón comparativa es inevitable. Por este motivo, resulta obligada la metodología comparativa seguida en ciertos aspectos de esta Tesis, está requerida. Así nos vimos obligados a realizar una comparación donde ésta había sido siempre exigida.

Si dicha metodología multidimensional está justificada en su aspecto histórico, ¿Qué sería pues de su aspecto jurídico?

Para contestar a esta pregunta, basta recordar que la temática misma de la *Bidāya* lo requiere así, es decir, que las cuestiones tratadas son totalmente jurídicas. Lo cual implica un tratamiento coherente con la terminología alli expuesta.

El mayor esfuerzo será entonces exponer los Fundamentos del Derecho hallados en la *Bidāya* y empleados por ésta para desarrollar su voluntad de explicación ante la discordancia reinante sobre las cuestiones jurídicas y lograr reducirlas en unas cuantas causas comprensibles y explicativas al mismo tiempo,

quizás para superar la discordia política, reflejo posible, de esa discordia jurídica.

La aplicación de dicha metodología multidimensional sería en vano sin el trato directo primero, con los textos de la *Bidāya* y segundo, con los textos afines, mayoritariamente jurídicos. Es lo que hemos hecho en esta Tesis mediante la traducción directa de los mismos desde su idioma original que es bien evidentemente, el árabe.

El conjunto de textos aquí analizados siempre con perspectiva histórica, jurídica y comparativa, están obviamente utilizados en función de una comprensión favorable a la problemática de la *Bidāya*.

El proceso seguido en el desarrollo de esta Tesis es completamente coherente con las exigencias metodológicas y temáticas de nuestro objetivo.

Por la amplitud del tema aquí tratado, hemos visto obligados a dividir nuestro trabajo en dos partes: la primera sobre el mālikismo, sus fundamentos, sus géneros jurídicos, su expansión y sus características; y la segunda sobre el análisis crítico de la *Bidāya*.

La razón por la cual hemos seguido este camino es obviamente clara: por un lado, hemos procurado proporcionar una visión histórica y jurídica que sirve de cimiento para nuestro análisis, y por otro lado, fortalecer el planteamiento analítico que pretendemos realizar a la obra céntrica del mismo.

Querámoslo o no, la referencia doctrinal e intelectual de la *Bidāya* son los fundamentos del Derecho y el malikismo. Ibn Rušd logrñ desarrollar su obra jurídica dentro de ambos, si bien que haya sido siempre un poco crítico ante ellos. Desvincular su quehacer jurídico de la tradiciñn mālikí sería imprudente y no ayuda en absoluto a comprender la problemática de la *Bidāya* ni tampoco a entender de manera muy satisfactoria sus planteamientos jurídicos.

Por este motivo, hemos tenido que dedicar la primera parte al mālikismo, a sus fundamentos, a sus géneros jurídicos, a su expansión y a sus características dejando sin mención propia a la Ciencia de los Fundamentos del Derecho, porque está incluida en cierto modo, en los propios fundamentos del mālikismo, y más que presente en todo el desarrollo de nuestra Tesis.

Cuatro son pues, los capítulos que integran la primera parte de esta Tesis, recordémoslas: el mālikismo, sus fundamentos, sus géneros jurídicos, su expansión y sus características.

El primer capítulo, trata de presentar una síntesis histórica sobre el fundador del mālikismo y ofrecer una reseða explicativa de los fundamentos de su doctrina así como un abanico de lo que consideramos como características de la misma.

El segundo capítulo, reseña los géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes y cuestiona la aportación de los mālikiyya a los fundamentos del Derecho.

Cambiándonos de ambiente geográfico, histórico y cultural, y trasladándonos de Oriente a Occidente musulmán, el tercer capítulo, se esfuerza en entender el porqué de la introducción y la expansión del malikismo en al-Andalus, intentando comprender sus contextos políticos, culturales e históricos a través de un repaso histórico de la vida política e intelectual en al-Andalus desde la llegada del Islam a la Península hasta la desaparición de la dinastía nazarí, deteniéndose como es previsto, ante tres factores, calificados por esta Tesis, de decisivos en la introducciñn y expansiñn del mālikismo en la Península, que son viaje, *Hayŷ* y comercio.

El cuarto capítulo destaca ciertas características del mālikismo en al-Andalus y valora la aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho, ofreciendo algunos ejemplos de su aportaciñn a la doctrina mālikí.

A diferencia de la primera parte dedicada al mālikismo en general y a su presencia en al-Andalus en especial, la segunda parte se dedica exclusivamente al análisis crítico de la *Bidāya*, con ciertos matices históricos evidentemente muy recomendables en este contexto.

Siete son los capítulos que se encargan de desarrollar esta parte de nuestra Tesis:

El primero, de carácter introductorio, aborda desde una perspectiva crítica, la vida y la obra de Ibn Rušd.

El segundo, de carácter crítico, analiza la jurisprudencia y la Judicatura en Ibn Rušd, dedicando una parte a la filosofía y al derecho en su pensamiento. El destino que tomó éste nos incito a reflexionar sobre su legado entre las dos orillas del Mediterráneo.

El tercero, empieza a profundizar más en el pensamiento jurídico de Ibn Rušd. Este es el propñsito de detenerse ante su obra jurídica, llegando incluso a interrogarse sobre si pudo componer otras obras jurídicas más que *aḍ-ḍarūrī* y la *Bidāya*. Siendo ésta central en nuestro análisis, hemos vistos obligados a dedicarla más espacio sobre su autoría, sus ediciones, sus traducciones parciales e integrales, la investigación científica sobre la misma, su puesto en el corpus rušdiano, su importancia en el corpus jurídico islámico con una breve reseña de algunos tratados de *al-jilāfiyāt* para tener una idea aproximativa de la importancia de este género que personifica nuestra emblemática obra jurídica.

Ampliando más aun este procedimiento, el cuarto capítulo se dedica al análisis de la composición, de la estructura, de la temática, de las fuentes y de la finalidad de la *Bidāya.*

En cuanto al capítulo quinto, éste se dedica principalmente a averiguar la metodología y características de la *Bidāya*, centrándose, cómo no, en su *introducción*, clave elemental para entender la totalidad de su problemática. En

este sentido, se exponen las vías de recepción de los juicios, lo indecible (*mā sakata ᶜanhu aš-šarᶜu*), las versiones del imperativo (*al-amru*), de la inhibición (*an-nahyu*), la discordancia sobre las versiones del imperativo y de la prohibición y las causas de la discordancia. Y tomando en consideración la importancia de la *Bidāya*, el presente capítulo se concentra en analizar su metodología, estudiar su terminología, seguir su procedimiento jurídico y por fin, destacar algunas de sus características, sin dejar de reseñar ciertos aspectos zahiríes de sus planteamientos.

El capítulo sexto, plantea la problemática fundamental de la *Bidāya* y pone de manifiesto sus principales causas. Para lograr este objetivo, se exponen todas las causas que hicieron posible tal discordancia entre los juristas, como la oscilación del vocablo entre las cuatro vías de la significación jurídica, la equivocidad del vocablo, la diferencia gramatical, la oscilación entre lo verdadero y lo figurado, la limitación del vocablo o su extensión y la contraposición de los argumentos.

El capítulo séptimo y último, plantea analizar otra problemática fundamental de la *Bidāya*, que por razones diversas, pasa desapercibida. Estamos hablando desde luego de la concordancia y de sus aspectos. Por eso hemos empezado por interrogarnos sobre la manera con la cual el autor expone la concordancia para acercarnos más al núcleo de nuestro objetivo que es el análisis de las diferentes categorías de la concordancia en los juristas en general y sus modos en la *Bidāya* en particular, así como averiguar cómo el autor hizo para fundamentarla en las fuentes legales y enunciar sus referencias en las autoridades competentes y finalmente, exponer con varios ejemplos, algunas de las opiniones diversas detectadas por el autor en su obra, objeto de este análisis.

A cada uno de los capítulos que integran nuestra Tesis, y bien evidentemente en sus ambas partes, hemos procurado dotarlos de una conclusión parcial que luego, encontrará su culminación en las conclusiones finales.

Siendo la *Bidāya* obra central en nuestra Tesis, su puesto en la misma es más que privilegiado: basta con señalar que nos hemos ocupado de comentar su composición, contemplar su génesis y estructura, averiguar sus fuentes directas e indirectas, determinar su temática, trazar las particularidades de su finalidad y metodología y destacar las características generales de su aportación al pensamiento jurídico islámico de su época.

Y avanzando un poco en su estructura, hemos intentado averiguar su problemática general deteniéndonos, repito, en sus dos sólidos pilares, la *concordancia* o *ᶜiŷmāᶜ* y la *discordancia* o *ijtilāf*.

3. Fuentes y bibliografía

Esta Tesis ha sido elaborada gracias a una amplia y diversa bibliografía. En primer lugar, hay que señalar, como lo hicimos indicar en su momento, que las fuentes utilizadas son fundamentalmente árabes. Pero no por ello dicha bibliografía deja de ser diversa, pues hemos utilizado o consultado varias obras redactadas en lenguas europeas como el francés, el inglés y el español. De hecho, y a excepción de las fuentes árabes, la bibliografía utilizada es mayoritariamente española por razones obviamente conocidos.

En segundo lugar, hay que advertir que dicha bibliografía, no es igual en cuanto al beneficio aportado a la Tesis, ni tampoco idéntica en cuanto a su categoría bibliográfica. Como se puede comprobar, tenemos nueve categorías de bibliografía repartidas según el desarrollo de nuestro trabajo y su procedimiento metodológico, pero organizada según el grado de cercanía al tema central de esta Tesis, que es, recordémoslo, el análisis crítico de la *Bidāya*. De hecho, las

obras de Ibn Rušd se sitúan en un primer plano, porque son para decirlo así, la producción básica del genio que compuso la *Bidāya*, obra clave en este trabajo.

Recurriendo al mismo criterio, a saber la cercanía al tema central de la Tesis, hemos puesto las obras compuestas sobre Ibn Rušd en el segundo plano. Sin ir más lejos en reclamar su importancia, baste decir que haan sido de gran beneficio para nuestro tema, esencialmente al aclarar determinados puntos del pensamiento filosófico y jurídico de Ibn Rušd.

Lo mismo vale para las enciclopedias y los diccionarios aquí consultados, pues fueron de gran ayuda para solventar ciertos problemas técnicos y aclarar determinadas confusiones terminológicas.

Teniendo en cuenta la intersección existente entre Derecho e Historia, la consulta de las fuentes históricas es evidente. No es posible analizar una cuestión jurídica sin enfocarla en su contexto histórico, hecho que implica disponerse de suficientes datos sobre los hombres –en nuestro caso serían los juristas y hombres de ciencia legal en general- y los acontecimientos políticos y sociales, que usualmente condicionaron ciertos hechos e influyeron sobre algunos pensamientos y actos.

La temática esencial de esta Tesis es el Derecho islámico. La utilización de las fuentes jurídicas sería pues vital. Por este motivo, vimos ineludible utilizar unas fuentes que consideramos de gran valor e importancia para nuestro tema, no sólo por su diversidad, sino también por su autoridad científica en su campo de competencia. Así, hemos procurado sacar provecho en lo máximo posible, de las obras maestras de los Fundamento del Derecho, de la Exégesis, de la dialéctica jurídica (*al-jilāfiyyatu*), de los comentarios jurídicos mayores o menores, de las recopilaciones de las Tradiciones (*hadices*) y de los compendios de fórmulas notariales, sin especificación doctrinal, ni prioridad sectaria. Prueba

de ello, la convivencia de Mālik con aš-Šāfiʿī, Abū Ḥanīfa con Ibn Ḥanbal e Ibn Ḥazm con todos éstos.

El análisis histórico y jurídico que seguimos, nos exijo utilizar también una serie de fuentes generales para rellenar algunas lagunas históricas, culturales y hasta políticas. De hecho, hemos manejado fuentes sobre historia cultural, historia de la filosofía, mística y ética.

Los estudios histórico-jurídicos, con su mezclada temática entre la perspectiva histórica y el planteamiento jurídico, fueron indispensables durante la elaboración de esta Tesis por la potencialidad crítica que en los mismos se incluye. Su utilización nos fue de gran eficacia para resolver ciertos puntos críticos de la historia y determinadas problemáticas jurídicas.

Lo mismo es vigente para los estudios históricos que nos ofrecieron esta magnífica apertura sobre los horizontes históricos de la vida intelectual, sobre todo aquellos que se dedicaron a encuadrar históricamente la biografía de los juristas, sus obras y las cuestiones entre ellos debatidas.

La utilización de las obras generales, siempre son bienvenidos en cualquier tema, especialmente cuando tienen algo que aportar a la resolución de cualquier problema, tanto metodológico como problemático.

La totalidad de la bibliografía utilizada en sus diferentes categorías, fue en general, de gran ayuda para la elaboración de esta Tesis. Alguna limitación seguramente habrá, pero quizás en la elección o preferencia de ciertos títulos sobre otros, el grado de beneficio que de los mismos se reciba y el condicionamiento que pudieron ejercer sobre el procedimiento analítico del conjunto de las cuestiones planteadas.

4. Obstáculos y retos

Las dificultades y obstáculos afrontados para realizar esta tarea de comprender, traducir y analizar dichos textos, son parte de los mismos hallados a lo largo del desarrollo de esta Tesis.

Empezando primero por el tema tratado en la *Bidāya*: Quizás, la primera y principal dificultad radique en la escasez, para no decir carencia, de trabajos realizados de manera integral sobre la *Bidāya*. Los que pudimos consultar son parciales en cuanto unidimensionalidad parecen evidentes a su temática, versada generalmente sobre ciertos libros de la misma y a su metodología, generalmente unilateral. En cuanto a los trabajos que por un motivo u otro, no pudimos localizar, siendo realizados en diversos idiomas, principalmente el árabe, son idénticos en este aspecto, es decir su parcialidad y unidimensionalidad a juzgar por el título de los mismos y a las reseñas sobre éstos realizadas.

Teniendo en cuenta la escasez de trabajos dedicados a la *Bidāya* en su totalidad temática e integralidad problemática, nuestra tarea de realizar un trabajo de las dimensiones que presenta esta Tesis, basándose solamente sobre nuestra voluntad del saber, no fue absolutamente fácil: habría que afrontar esta dificultad y superar su limitación sacando provecho de cuanto había de bueno en las precedentes aportaciones sobre la *Bidāya*.

La segunda dificultad tiene íntimos lazos con la situación general de la obra de Ibn Rušd en castellano. Harto sabido es que buena parte de la bibliografía filosófica de nuestro filósofo y jurista ha sido recuperada en idioma español. Pero desgraciadamente no fue así para su obra jurídica. Dejando a un lado el *mujtaṣaru al- mustaṣfā* del al- Gazzālī llamado *aḍ-ḍarūriyyu fī uṣūli al-fiqhi,* (*Lo necesario en la ciencia del derecho musulmán*) que había sido traducido parcialmente por Puig Montada[15] a base de la ediciñn crítica de Ŷamāl

[15] *Averroes, juez, médico y filósofo andaluz*, pp. 108-111.

al-ᶜAlawī,[16] poca cosa tenemos traducida de su *Bidāya*. A la excepción de reducidos textos traducidos de ésta por Carlos Quirós y Maḥmūd ᶜAlī Makkī, no tenemos prácticamente ningún otro texto de la misma como hicimos indicar en su momento. [17] Lo cual hace más difícil nuestra tarea de traducir por cuenta propia los textos significativos de la *Bidāya* con las dificultades y limitaciones que supone tal trabajo, especialmente respecto a los términos jurídicos integrados en dicha obra.

Pero a cada dificultad corresponde un reto: y lo nuestro era superar casi todas las que pudieron limitar nuestro trabajo. De parte, hemos intentado ganar al español un repertorio considerable de textos de la *Bidāya* que quizás se convirtieron en una próxima coyuntura, en una versión mejorada y aumentada que sirve de base para más estudios e investigaciones sobre la misma.

Y de otra parte, hemos intentado afrontar un tema tan delicado como es el Derecho comparado partiendo de la misma *Bidāya*. El léxico que pusimos como anejo a nuestra Tesis, se debe entenderse en esta línea de superar las dificultades y ganar los retos y no como material definitivo de máxima absolutidad. Su razón de ser es proporcionar un medio de comparación entre términos pertenecientes a dos horizontes diferentes lingüística e intelectualmente, pero que esperamos signifiquen una aproximación relativamente aceptable entre ambos. Contiene este léxico los términos jurídicos o que presumimos sean tales, por hallarse citados como fundamentales en la dialéctica jurídica de la *Bidāya*. Su elaboración fue fruto de nuestro modesto esfuerzo, pero también el extraordinario de otros estudiosos a cuyas aportaciones, hemos acudido. A

---

[16] Beirut, 1994, pp. 41-43.

[17] Véase el párrafo "Traducciones parciales e integrales de la *Bidāya*" en esta Tesis.

veces, hemos optado por la castellanizaciñn a la "morisca" - como diría Manuel Feria García en la introducción de su *Diccionario de términos jurídicos árabe-español*- de algunos términos jurídicos viendo como él que esa es la única naturalización posible ante el carácter particular de la tradición jurídica islámica.

Sería pretensión ridícula creer superadas todas las dificultades y resueltos todos los problemas. Pero es de confesar que las que conseguimos superar durante la elaboración de esta Tesis no habrían sido posibles sin esta dosis de paciencia recibida de nuestro Director de Tesis, de la voluntad del saber recibida del mismísimo Ibn Rušd y de la ayuda directa e indirecta de cuantas personas que nos hayan brindado su apoyo mediante sus aportaciones científicas al tema tratado aquí o mediante las largas horas dedicadas a las conversaciones y consultas, llenas por cierto, con noble ciencia e infinita generosidad.

5. Precisiones formales y abreviaturas

Antes de proceder a la exposición de esta Tesis, me gustaría hacer ciertas precisiones referentes a la forma y fondo de la misma.

- En primer lugar, señalamos que el sistema de transcripción seguido aquí es el utilizado por las revistas *al-Andalus* y *al-Qanṭara* con algunas opciones personales que consideró importantes para acercarnos más al cuerpo y espíritu del idioma árabe cuyas obras y términos, serán con frecuencia, aludidos a lo largo de este trabajo. En este sentido, he respetado la condición gramática árabe, sobre todo en los títulos de las obras citadas y los términos utilizados aunque con algunas excepciones. Para poner un ejemplo, he conservado al título de la obra jurídica de Ibn Rušd *Bidāya* tal como figura en los estudios averroicos (*bidayat* o *Bidaya*) añadiendo a la vocal *a* su debida prolongación *ā* para adaptarse más a su estado ortográfico. Pero cuando se tiene que citar todo el título de esta obra, no me conformó sólo con la forma adoptada por los estudiosos de habla castellana y francófona, *bidayat al muchtahid* (Carlos

Quirós), *Bidāyat al-muŷtahid* (Cristina de la Puente), *Bidaya* (Laïmèche) o *bidayat al-mujtahid* (George Hurani), sino que insisto sobre su total condición gramática: *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi*. Así se conserva la totalidad del título y su integridad gramática y semántica.

- En cuando a los nombres propios, he intentado ser un poco tolerante al respecto, sin ser demasiado indiferente ante su transcripción, siempre fiel a la escuela del arabismo español. Por dar sólo un ejemplo, he preferido poner el nombre árabe de Ibn Rušd, respetando, desde luego, su forma latinizada (Averroes) en los autores que prefieren utilizarla. Pero sin ir demasiado lejos en adoptar formas fonéticas un poco insólitas como *Ibn Rouch* (A. Manzaneque y P. Riaño), *Ibn- Rosch* (Jaime Grés), *Ibn-Roschd* (González Blanco) o *Aberroes* (R. Arévalo; J. Goyanes y Capdevilla). Las formas *Aben* (hijo) de *Abentomlús* o de *Abenhazam* (Asín Palacios) son restituidos por *Ibn* o simplemente *b*. (si ésta se encuentra en la mitad de la cadena genealógica del autor) y serán respectivamente *Ibn Ṭumlus* e *Ibn Ḥazm*.

- La condición gramática de los títulos de obras y de los términos empleados son siempre respetados salvo en los nombres y apellidos de los autores aludidos, que sin retocarlos gramáticamente, preferí dejarlos intactos con una sola excepción: en vez de *Abū*, he puesto *Abī* considerándola más coherente con las exigencias gramaticales árabes. Como mero ejemplo, he puesto "la *Bidāya* de Abī al-Walīd" en vez de "la *Bidāya* de Abū al-Walīd". La segunda forma es más próxima a las normas gramaticales árabes. Además de su musicalidad compatible con la dialéctica árabe, es de pleno vigor gramatical y ortográfico en su idioma original.

- El calendario utilizado para fijar hechos y biografías es doble: El de la hégira y su correspondiente de la era cristiana, salvo en reducidos casos pertenecientes a autores o eventos contemporáneos donde puse sólo el calendario gregoriano.

Para los autores, dicho calendario es siempre el de su fallecimiento. Sus referencias biográficas, son aludidas una sola vez viendo innecesario repetirlas cada vez que se alude al mismo autor.

- Para evitar cierta confusión de autoría y de edición, he visto indispensable poner el título de cada obra al lado de su autor todas las veces que ésta se repite bien de manera abreviada.
- Las fuentes utilizadas en esta Tesis son fundamentalmente árabes. Pero no por ello la bibliografía deja de ser diversa, pues he utilizado o consultado varias obras compuestas en otros idiomas occidentales como el francés, el inglés y el español. De hecho, y a excepción de las fuentes árabes, la bibliografía utilizada es mayoritariamente española por razones obviamente conocidas.
- Todos los textos que aparecen en esta Tesis traducidos del árabe al español, son de mi autoría salvo algunos que hago indicar en su momento. En cuanto a los textos traducidos de la *Bidāya*, son exclusivamente míos. Los de Carlos Quirós y Maḥmūd ᶜAlī Makkī están recogidos con sus respectivas procedencias.
- Las abreviaturas utilizadas en esta Tesis son escasos. Bien que son bastantes conocidos, he aquí sólo tres ejemplos: biog. n° (= biografía número); t. y tms. (= tomo, tomos); b. (Ibn); ibíd. (La misma referencia).

6. Agradecimientos

Quiero expresar mi sincera gratitud a mí estimado Director de Tesis, el ilustre profesor D. Andrés Martínez Lorca, primero por haberme apoyado a lo largo de los años de mi formación científica en el Departamento de Filosofía de la UNED dando lo mejor de su sabiduría y generosidad y segundo por hacerme participe en su gran mayor entrega a los estudios averroistas. De este apoyo salieron las primeras reflexiones de mi trabajo de DEA bajo su dirección sobre "El problema del *iŷtihād* y del *Ŷihād* en la *Bidāya* de Ibn Rušd" y de este mismo apoyo salen ahora los presentes propósitos de mi Tesis doctoral sobre los

fundamentos de Derecho islámico en Ibn Rušd, bajo también su amable dirección. Mi gratitud hacia el profesor Andrés Martínez no se limita sólo en las circunstancias académicas siempre favorables para mi vida profesional, sino también que se prolongan hacia mis orientaciones intelectuales. Es a él quien debo entre otras cosas, mi amor crítico al arabismo español y mi re-dedicación a los estudios sobre Ibn Rušd en particular y a la filosofía islámica en al-Andalus en general desde una perspectiva más amplia y crítica. Si es válido hablar en nuestro contexto de las virtudes de la investigación científica, diría que la propuesta de mi director de preparar esta Tesis y sus consejos a lo largo de su desarrollo, me hayan sido de gran interés, no porque me ayudaron a afrontar ciertos obstáculos, pero porque me pusieron en el recto camino de la investigación científica abriéndome su infinito y fértil horizonte. Por todo ello, manifiesto públicamente mi gratitud hacia el profesor A. Martínez como director de mi Tesis y como hombre de grandes cualidades morales e intelectuales.

Mi gratitud se dirige también a mi amable tutora la Dra. Idoia Maiza Ozcoidi, por haberse preocupado desde los primeros días de mi Periodo de Investigación, por el tema de mi Tesis doctoral siendo ella como docente e investigadora, de gran apoyo en mis primeras andaduras en el campo de la investigación científica.

Son merecedores también de mi gran gratitud los estimados profesores Alejandro Martínez Dhier (Universidad de Granada), Ŷalāl Aragñn (Academia de Tetuán), Delfina Serrano Ruano (CSIC –Madrid) y Maribel Fierro (CCHS-CSIC- Madrid) por su apoyo para realizar esta Tesis y su generosidad al facilitarme datos y artículos de gran importancia para el desarrollo de la misma.

Expreso mi sincera e infinita gratitud también a mi gran familia: Imane, ᶜAliae y Muᶜtazz, que durante todos estos años, supieron manifestar su

generosidad y sacrificio para que yo pueda realizar mi Tesis en unas condiciones de máxima tranquilidad, de infinito afecto y de incondicional apoyo.

A todos y cada uno de los responsables, trabajadores y asesores de las bibliotecas e institutos: Biblioteca Central de la UNED (Madrid), Centro Asociado de la UNED (Ceuta), Instituto Cervantes (Tetuán y Tánger), Biblioteca y Archivos de Tetuán, Instituto ᶜAbd al-Jālaq aṭ-Ṭorrīs (Tetuán), Ministerio de Cultura (Tetuán), Facultad de Uṣūlu ad-Dīnn- al-Qarawiyyīna (Tetuán) y Facultad de Letras – Universidad ᶜAbd al-Mālik as-Saᶜdī (Tetuán), expreso mi sincero agradecimiento y reconocimiento por su gran apoyo y admirable ayuda en proporcionarme todo cuanto fue necesario para la ardua pero enrequecedora labor de estudio e investigación.

Esta Tesis no sería como es sin la gentileza y generosidad de todas las personas antes citadas. A todos ellos, les digo: MUCHAS GRACIAS.

Primera parte: El malikismo: Fundamentos, géneros jurídicos expansión y características

Introducción

La evidencia metodológica y lógica nos enseña que toda obra es fruto de su contexto histórico y doctrinal. La *Bidāya* como tantas otras obras jurídicas de su género, no es una excepción. Tanto su contenido como su problemática, indican que está más que vinculada con una determinada ciencia y emanada de una específica doctrina. No es objeto de ninguna objeción decir que representa de algún modo, la ciencia islámica de los Fundamentos del Derecho. El estudio que ofreceremos a continuación de su contenido, dará fe de su filiación con esta ciencia, por lo cual, sería necesario una exposición general de los fundamentos de la misma. En cuanto a su emanación de una específica doctrina, tal vez que haya alguien que esté en contra de que la *Bidāya* sea fruto puro y legal del mālikismo. La crítica que realiza el autor a dicha doctrina es evidente. Pero no es posible pretender que sólo por este particular el autor deje de ser mālikí ni tampoco su obra se desvincula del mālikismo. Las razones que aportaremos más

tarde testimonian que por crítico que fuera Ibn Rušd ante el mālikismo no se le debiese situar fuera de dicha doctrina ni le convirtiese en un anti-mālikí, sino simplemente verle como un mālikí consciente de su cada vez urgente necesidad de evolución y renovación de su condición doctrinal e intelectual. La razón de ser de la misma *Bidāya* como manual de práctica jurídica dentro del ámbito mālikí y un posible estímulo incitante para el *iŷtihād* jurídico, la sitúa en el primer plano del mālikismo. Todo indica pues que es indispensable exponer los fundamentos de esta doctrina para una comprensión adecuada de la problemática de la *Bidāya* y los propósitos en ella se hallan. Pero para que esta exposición sea completa, hace falta una reseña biográfica del fundador del mālikismo. No sería explicable que hiciéramos un análisis de la *Bidāya* sin conocer el ámbito cultural e intelectual de este personaje máxime si es mayoritariamente aludido y cuestionado en la misma. Para completar el panorama histórico y biográfico de nuestra Tesis, es obligado exponer los géneros jurídicos del mālikismo, su expansión en al-Andalus y sus características diferenciales. Obviamente, la *Bidāya* es parte fundamental del magnífico corpus jurídico islámico hasta ahora conocido y de manera particular, dentro del quehacer jurídico en al-Andalus. Por esta razón es indispensable que nos detengamos ante los géneros jurídicos que con la *Bidāya* tienen más que una filiación. La pertenencia de esta obra al ámbito jurídico en al-Andalus justifica que hagamos una escala en la expansión del mālikismo en la Península ibérica para completar luego su análisis integral. Una reflexiñn sobre las características del mālikismo resulta obligatoria para complementar su cuadro histórico y doctrinal. La importancia de este procedimiento nos ayuda a determinar si podríamos de verdad calificarla de distinta y diferente dentro del quehacer jurídico en general y mālikí en particular.

Cap. I: El mālikismo: El fundador, los fundamentos y las características

El objetivo de este capítulo pues, es presentar los fundamentos del mālikismo y reseñar sus características. Para ello, ofreceremos una síntesis de la biografía de su fundador, Mālik b. Anas y explicaremos los fundamentos de su doctrina.

I. Mālik b. Anas, *imāmu Dāri al-Hiŷrati*

En la mayoría de los casos, las doctrinas son posteriores a sus fundadores. Es es, sin duda alguna, el caso del malkismo. Surgido de los principios fundacionales de la doctrina atribuida a Mālik, el malikismo se convirtiñ, en la doctrina de más poderío y fuerza en al-Andalus, en al-Magrib y en una parte considerable de Oriente. Pero no surgió de una vez por todas. El malikismo, como cualquiera otra doctrina jurídica islámica en general, se forjó progresivamente durante un largo periodo histórico. Además del acto fundacional del imam Mālik, los discípulos del mismo tuvieron su particular aportación a la doctrina: su clasificación en cuanto a cuestiones planteadas, su categorización en cuanto a temas debatidos y su sistematización en cuanto a fundamentos referenciales, todo ello es obra posterior al fundador, realizada

durante varias generaciones de mālikiyya, tanto en Oriente como en Occidente musulmán. Este largo proceso de fundación y refundación, tuvieron como punto de partida a los principios fundacionales establecidos por el propio Mālik y acorde con la dialéctica jurídica de otras doctrinas vigentes en el Islam suní.

Conforme con ello, podemos trazar las diferentes etapas de la formación de esta doctrina siguiendo el esquema evolutivo de la misma diseñada por ᶜUmar al-Ŷaydī: La primera etapa es la edificación y fundamentación de los grandes principios de la doctrina durante la cual Mālik puso las bases de la misma, facilitando el camino a sus discípulos para que tomasen la iniciativa de desarrollar lo que hubiera quedado como material embrionario en sus enseñanzas; la segunda etapa es la de ramificación (*at-tafrīᶜu*) que empieza desde el final del siglo II de la hégira prolongándose hasta mediados del siglo III y durante la cual la doctrina se extendió, gracias a los esfuerzos de los discípulos, hacia Iraq, Egipto, Ifrīqiyya y al-Andalus dejando de existir sólo en Medina. En esa etapa, empieza la composición de los tratados de la doctrina donde se nota que los discípulos de Mālik realizaron una extraordinaria labor de síntesis doctrinal partiendo de los fundamentos proporcionados por el imam Mālik. Estamos hablando de las grandes obras del malikismo tales *al-mudawwanatu*,[18] *al- asadiyyatu*, *al-wāḍiḥatu*, *al-ᶜutbiyyatu* y *al-muwāziyyatu*; la tercera etapa es la puesta en práctica de los fundamentos generales que empieza desde los mediados del siglo III hasta mediados del siglo V. Esta etapa se caracteriza por el estudio de las cuestiones incluidas en las grandes obras antes mencionadas y su análisis comparativo según los fundamentos expuestos por el fundador, realizando un monumental esfuerzo de unir las generalidades (*al-*

[18] Véase una síntesis sobre la misma en al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun fī tārīji al-maḍhabi al-mālikiyyi* (=*muḥāḍarātun*), pp. 175-189.

kulliyātu) de la doctrina con sus características a la luz de la práctica jurídica surgidas de la vida diaria; la cuarta etapa consistió en retocar y revisar la doctrina. Dicha etapa se caracteriza por la abundancia de opiniones dentro de una sola cuestión de las muchas debatidas en el derecho y así, se empieza a distinguirse entre las opiniones famosas, posibles o débiles dando paso a la dialéctica y a la divergencia que poco a poco, se convirtiría en una síntoma de debilidad y de estancamiento dentro de la doctrina, hecho que no tardó en cerrar el ciclo evolutivo de la misma.[19]

Tomando en consideración todas esas etapas, parece razonable decir que no exista un malikismo *ex-nihilo*.[20] Es la sucesiva labor del fundador y de sus discípulos coetáneos y posteriores.[21]

Pero ¿quién era ese fundador? ¿Cuáles son los fundamentos de su doctrina? ¿Cuáles son las características de la misma?

Esas, son en particular, las preguntas que nos parecen, momentáneamente urgentes en esa parte introducturia de nuestro trabajo. Por lo cual procederemos a ofrecer una síntesis de la biografía de Mālik b. Anas, cuyo nombre se unió para siempre al mālikismo.

Mālik b. Anas b. Abī ᶜĀmir al-Aṣbaḥī, de la tribu yemení de Aṣbaḥ (n. 94/713).[22] Pertenecía a una gran familia de doctores y de gente virtuosa: su

---

[19] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun fī al-maḏhabi al-mālikiyyi* (=*mabāḥiṯun*), pp. 47-49.

[20] Mālik tomo sus principio en *al-muwaṭṭa'u* de Rabiᶜa ar-Ra'y, su maestro y éste de Saīᶜd b. al-Musayyab. Véase más datos en Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, p. 164; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 261.

[21] al-Ŷaydī, *mabāḥitun*, p. 281.

[22] La genealogía familiar de Mālik es bastante larga y se remonta a Qaḥṭān. Véase as-Suyūṭī, *tazyīnu al-mamāliki*, p. 17.

abuelo mayor, Abū „Āmir, era eminente compañero del Profeta, al lado de éste, asistió a todas sus batallas menos la de *Badr*. Su abuelo menor Mālik, era de los grandes doctores y seguidores (*at-Tābiᶜīna*). Fue uno de los cuatro hombres que llevaron el cadáver del Califa ᶜUṯmān b. Affān para su entierro durante la noche.[23] Su tío, Abū Sahl, era destacado ulema y *tābiᶜī* de quien Mālik transmite en su *muwaṭṭa'u* [24] o *Libro del camino allanado*.[25]

La biografía de Mālik [26] (179/795)[27] no es menos gloriosa que la de sus antepasados: baste con decir que ha sido objeto de una profecía donde se

---

[23] Ibíd., p. 19.

[24] Ibíd., p. 20; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu al-muḍahhabu* (=*ad-dībāŷu)*, pp. 72-74.

[25] La traducción española de este título es tomada de J. M. Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus*, p. 38.

[26] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-intiqā'u*, Abū Gudda (ed.), t. I, pp. 36- 91; al-Cādī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, Ibn Tāwīt (ed.), t. I, pp. 104-193; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, pp. 55-65; aḏ-Ḏahbī, *taḏqiratu al-Ḥuffāẓi*, Ḥaydar Abād (ed.), 1915, t. I, pp, 193-198; Dāiratu al-Maᶜārif (3 ª ed.), t. I, pp. 207-213; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. II, pp. 350-354; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 69-71; I. ᶜAbbās (ed.) t. IV, biog. n° 550, pp. 135-139; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, pp. 69-70; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 141-142; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. I, pp. 290-293; aṣ-Ṣafadī, *al-wāfiyyu bi-al-wafayāti*, t. XXV, biog., n° 22, pp. 21-24; Ibn Jalfūn, *asmā'u šuyūji Mālikin*, pp. 19-38; aḏ-Ḏahbī, *Siyaru aᶜlāmi an-nubalā'i* (=*as-Siyaru*), t. VIII, biog. n° 10, pp. 48-135; Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, Riḍā -Taŷadud (ed.), t. VI, p. 251; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 613, pp. 294-301; Vincent, *Études sur la loi musulmane, Rite de Malek*, pp. 34-62; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmīiyyu*, t. II, pp. 155-161; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. V, pp. 257-258. Entre las mejores monografías realizadas sobre Mālik, está la de Muḥammad Abū Zahra, *Mālik: su vida, época, opiniones y jurisprudencia*, 2ª ed. Dāru al-Fikri al-Arabiyyi, al-qāhira, 1952, 500 págs; y la de ᶜAbd al-Ḥalīm al-Ŷundī, *Mālikun b. Anas, imāmu dāri al-hiŷrati*, 3 ª ed. Dāru al-Maᶜārifi, al-qāhiratu, 1993, 305 págs.

[27] Cabe señalar que fijaremos sólo la fecha de fallecimiento de los personajes que llegan a aparecer a lo largo de nuestro trabajo utilizando la doble formula (hégira/era cristiana).

revelaba que al buscar la ciencia, la gente no encontrararía un ulema mejor que el de Medina.

As-Suyūṭī (911/1505),[28] šāfiᶜī de doctrina, remite a varias versiones de esta profecía. Para confirmársela, creyendo en su autenticidad, el autor de las *Virtudes de Mālik* compuso tres versos vanagloriosos de su creación dedicados a quien era *imāmu Dāri al-Hiŷrati* (lugar de la emigración del Profeta).[29]

En efecto, Mālik merecía esta distinción, pues la ganó dando lo mejor de sí mismo: su inquietud por la ciencia, su alta moralidad en adquirirla y en enseñarla y lo que era la causa de su calvario:[30] su firme postura ante las autoridades políticas que profanaban cualquier principio religioso de su convicción.

Disponemos de varios datos que acreditan sus calidades científicas y morales. A título de ejemplo, el Cādī ᶜIyāḍ (544/1149)[31] compuso una

---

[28] Véase su biografía en Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, pp. 74-79.

[29] As-Suyūṭī, *tazyīnu al-mamāliki*, pp. 22-23.

[30] Abū Zahra, *Mālik,* pp. 75-81.

[31] Para su bio-bibliografia, véase Ibn al- Abbār, *muᶜŷamu aṣḥābi Abī Aliyyin aṣ-Ṣadfiyyi* (de aquí en adelante: *al-muᶜŷamu*), Codera (ed.), biog. n° 1269, pp. 435 y biog. n° 279, pp. 294-298; Ibn Jāqān, *Qalā'idu alᶜ-iqyāni*, t. II, pp. 683-691; Jaryūš, Yūsuf (ed.), t. II, pp. 683-691; az-Zarqašī, *Tārīju ad-Dawlatayni,* p. 10; ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Rivera y Codera (eds.), t. III, biog. n° 1269, p. 425; al-Abyārī (ed.), biog. n°. 1273, p. 572; Ibn al-Jatīb, *al-Ihāṭatu fī ajbāri Garnāṭata* (=*al-iḥāṭatu*), t. IV, Inān (1ª ed.), pp. 222-230; Ibn Baškuāl, *aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 972, pp.446-447; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 982, pp. 660-661; Al-Bunnāhī, *tārīju qudāti al-andalusi*, p. 101; Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad, *at-ta'rīfu bi al-Cādī ᶜIyādin*, Benšrīfa (ed.), pp. 1-13; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüsteneld (ed.), vol. I, t. V, pp. 130-131; I. ᶜAbbās (ed.) t. III, pp. 483-485; Ibn al-Jatīb, *al-iḥāṭatu*, t. IV, Inān (1ª ed.), pp. 222-230; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, p. 280; Ibn al-'Imād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 226-227; aḏ-Ḏahbī, *siyaru aᶜlāmi an-nubalā'i* (=*as-Siyaru*), t. XX, biog. n°136, pp. 212-219; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḫuffāẓi*, t. IX, pp. 1304-1307; al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Fḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 519, pp. 363-364; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 398, p. 21-25; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-*

introducción muy amplia sobre Mālik en donde expone la biografía[32] de éste, destaca sus calidades científicas y morales, reseña a sus maestros, apela a la necesidad de seguirle y defiende la prevalencia de su doctrina sobre otras,[33] así como la importancia de su libro *al-muwaṭṭa''u*[34]

Tomando estos datos como referencia, Mālik era distinguido estudioso de la ciencia, buscaba los dichos del Profeta y los memorizaba, asistía sin cansancio a los círculos científicos organizados por destacados ulema de Medina y de otros lugares que acudían a la Meca durante la peregrinación.

Cuentan que, durante este periodo, intentaba encontrar, sin desesperación, a los que estimaba poseer alguna tradición o dichos proféticos. Sus destacados maestros –más de setenta ulemas según las crñnicas mālikíes, no vieron ninguna objeción de avalarle para ejercer la *fatwā* siendo todavía joven de edad.[35] No los decepcionó: Era versado en varias disciplinas legales, Tradiciones Proféticas, Derecho, Historia sagrada, Genealogía y Exegesis entre otras.[36]

---

sāmiyyu, t. IV, biog. n° 610, pp. 58-59; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. V, p. 99. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo,* pp. 218-219. Es de suma importancia consultar su biografía científica *al-gunyatu*, ŷazzār, M. (ed.), donde hace una reseña detallada de los tratados de estudio, sus maestros, la biografía de éstos y otros datos más sobre la vida intelectual de su tiempo.

[32] El ulema Abū Zahra realizó una biografía crítica sobre Mālik lejos de exageraciones e intolerancias. Véase Abū Zahra, *Mālik,* pp. 24-147.

[33] Ver al-Cādī ᶜIyād, *tartību al-Madāriki,* t. I, Ibn Tāwīt (ed.), pp. 9-116.

[34] Ibíd., t. I, aṣ-ṣaḥrāwī (ed.), pp. 70-79. Lo mismo hizo Ibn Farḥūn quien redactó un capítulo sobre la prevalencia del malikismo sobre otras doctrinas teniendo al cādī ᶜIyād como referencia. Véase Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 351, pp. 270-273.

[35] Esas crónicas de carácter extraordinario como el ejercicio de la *fatwa* siendo joven, es objeto de minuciosa crítica en Abū Zahra, *Mālik*, pp. 47-49.

[36] Ibn Aṣ-Ṣiddīq, *Mālikun, al-muḥaddiṯu*, t. I, pp. 259-271.

Añadido a ello, poseía una alta moralidad y máxima honradez. Cuando se prestaba a enseñar los dichos del Profeta, solía estar en su completa limpieza escogiendo lo mejor de su vestimenta en señal de respeto al Profeta.[37]

El distinguido discípulo del entonces eminente maestro Rabīᶜa ar-Raʿy (136/753)[38] era capaz de emitir dictámenes acordes con las directrices principales de la *šarīʿa* Si no disponía de conocimiento de alguna cuestión ante él expuesta, tenía el coraje de pronunciar su famosa formula: "¡*no lo sé*!".[39] Pero en su tratado *al-muwaṭṭaʿu*, avalado por varios eruditos de Medina antes de ponerlo en circulación, manifestó su alta maestría en la ciencia tradicional y jurídica. Con su mencionado tratado, objeto de varios comentarios,[40] abrió el camino a otros autores para componer tratados en dicha materia.

Al ser compuesto sin precedentes e imitado posteriormente por otros autores,[41] *al-muwaṭṭaʿe* resultó ser de verdad, como su título, objeto de acuerdo y materia de iniciación en la ciencia.[42] La firme actitud de su autor ante los Abasíes en el debatido asunto del *divorcio forzado* (*ṭalāqu al-mukrahi*) y su negativa ante cualquier resolución sumisa a la voluntad de las autoridades, le costaron en 147/764, duros castigos y posteriores lesiones corporales y

---

[37] Abū Zahra, *Mālik*, pp. 58-59.

[38] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrastu*, Riḍā -Taŷadud (ed.), t. VI, p. 256; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp. 35-37; I. ᶜAbbās (ed.) t. II, pp. 288-290; Ibn Jalfūn, *asmā'u šuyūji Mālikin*, pp. 81-85; aš-Šīrāzī, *Ṭabaqātu al-fuqāha'i*, p. 65.

[39] Abū Zahra, *Mālik,* p. 35.

[40] As-Suyūṭī, *tazyīnu al-mamāliki,* p.116.

[41] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, p. 161.

[42] Para más datos sobre este tratado, véase al-Kattān, *ar-risālatu al-mustaẓrafatu*, pp. 11-16.

psíquicas,[43] pero le permitieon también recibir enérgico apoyo y máximo respeto por sucesivas generaciones.

No en vano que sus enseñanzas se extendieron por todas partes durante su vida y después de su muerte, acumulando así un alumnado de diferentes regiones del entonces mundo islámico, tanto en Oriente como en Occidente. [44]

II. Fundamentos de la doctrina mālikí

En principio, Mālik seguía las enseðanzas del gran *tābiᶜī* Saᶜīd b. al-Musayyab (105/723),[45] pero logró desarrollar sus propias enseñanzas aludiéndose a las mismas[46] sin que llegase a enunciarlas textualmente como hizo posteriormente aš-Šāfiᶜī (204/819)[47] de manera clara y directa.[48]

---

[43] ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 130-136; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, pp. 76-78.

[44] Para una síntesis de la biografía de Mālik, véase al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun*, pp. 10-18.

[45] Véase su biografía en aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqāha'i*, pp. 57-58; Al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. I, pp. 148-149. Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp. 73-74; I. ᶜAbbās (ed.) t. II, pp. 375-378; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḫuffāẓi*, t. I, pp. 54-56. Algunas crónicas sobre su desastre, su actitud ante las autoridades se hallan en al-Maqrrī, *Azhāru ar-riyādi fī ajbāri ᶜIyādin*, t. III, pp. 67-71.

[46] Véase Jallāf, *Julāṣatu at-tašrī'i*, p. 82.

[47] Para su biografía, véase Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, Riḍā -Taŷadud (ed.), t. VI, pp. 263- 264; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, pp. 19-25; aš-Šīrāzī, *Ṭabaqātu al-fuqahā'i*, pp. 71-73; Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 155-157; Al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. II, pp., 11-22; aḏ-Ḏahbī, *as-siyaru*, t. X, biog. n° 1, pp.5-99; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḫuffāẓi*, t. I, pp. 361-363; Ibn Kaṯīr, *ṭabaqātu aš-šāfiᶜiyyati*, ᶜAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr (ed.), t. I, pp. 17-76; Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-intiqā'u*, Abū Gudda (ed.), t. II, pp. 115-182; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. VI, pp. 26-27. Una exposición critica de su doctrina metafísica se halla en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. II, pp.172-176; an-Našār, *Naš'atu al-fikri al-falsafiyyi fī al-islāmi*, t. I, pp. 244-247;

[48] Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 455; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu,* t. II, pp. 182-185.

El estudio exhaustivo de su tratado *al-muwaṭṭa"e* [49] y *al-mudawana* permite conocer esos fundamentos[50] que iban a ser matizados por sus discípulos. Éstos lograron sistematizarlos y poco a poco, fueron establecidos como doctrina ortodoxa del malikismo.

La enumeración de esos fundamentos fue, sin embargo, objeto permanente de divergencia entre los propios mālikiyya.[51] Por citar sólo algunos ejemplos, Abū Bakr b. al-ᶜArabī (543/1148) [52] estima que dichos fundamentos no superan el número diez. Para al-Cādī ᶜIyāḍ, son menos y los delimita en cuatro: el *Libro* (*Alcorán*), *la Sunna*, *aᶜmalu ahli al-Madīnati* y *al-qiyāsu*.[53]

---

[49] Sobre este tratado y su desarrollo bibliográfico, véase *Kašfu aẕ-ẓunūni*, t. II, pp. 1907-1909.

[50] Abū Zahra, *Mālik*, p. 21.

[51] al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun,* p. 65.

[52] Para su biografía, véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1181, pp. 531-533; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1305, pp. 855-856; aḏ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 179, pp. 82-88; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 180, pp. 125-131; Ibn Jāqān, *qalā'idu al-ᶜiqyāni*, ᶜAlī Šwabqa (ed.), pp. 297-300; Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp. 692-694; Al-Bunnāhī, *Tārīju quḍāti al-Andalusi*, laŷnatu i'ḥyā'i at-turāṯi al-ᶜarabiyyi (Vª ed.), pp. 105-107; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n°.509, pp. 376-378; Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 25-43; aḏ-Ḏahbī, *as-siyaru*, t. XX, biog. n° 128, pp. 197-204; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, t. IX, pp. 1294-1298; Ibn Jiliqān, *Wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 17-18; I. ᶜAbbās (ed.), t. 626, t. IV, pp. 296-297; Varios, *al-mugribu fī ḥuliyi al-magribi*, t. I, biog. n° 177, pp. 254-255; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 262-263; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 232-234; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 511, pp. 167-171; al-Cāḍī al-Miknāsī, *ŷadwatu al-iqtibāsi,* pp. 260-262; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t.I, biog. n° 408, pp. 136-138; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu,* t. IV, biog. n° 609, pp. 56-58; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. VI, p. 230; Aᶜrāb, S. *maᶜa al-cādī Abī Bakr b. al-Arabī* (En compañía del Cāḍī Abū Bakrin B. al-ᶜArabiyyi), pp. 9-180. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 216-218.

[53] ᶜIyād, *tartību al-madāriki*, t. I, b. Tāwīt (2 ª ed.), p. 89.

En cuanto a al-Qarāfī (684/1285),[54] los lleva hasta diecinueve: *El Libro*, *la Sunna*, *I,,ŷmā''u al-Ummati*, *,Iŷmā'u ahli al-Madīnati*, *al-Qiyāsu*, *el dicho del compañero* (del Profeta), *al-maṣlaḥatu al-mursalatu* o bien público, *al-istiṣḥābu*, *al-barā'atu al-aṣliyyatu*, *al-ᶜawā'īdu* (Hábitos o usos), *al-istiqrā'u* (deducción), *sadu aḏ-ḏarā''ti*, *al-istidlālu*, *al-istisḥsānu*, *al-ajḏu bi al-ajaffi* (consideración de lo mínimo), *al-,,iṣmatu* (infalibilidad), *,iŷmāᶜu ahli al-kūfati*,[55] *,iŷmāᶜu al-ᶜitrati* e *ᶜiŷmā'u al-julafā''i al-arbaᶜati* o consenso de los cuatro califas.[56]

Mientras que el jurista Abū Muḥammad Ṣāliḥ (653/1255)[57] los aumenta hasta dieciséis fundamentos: El *texto del Libro* (*Alcorán*) y su exterior (*al-ᶜumūmu*); su *dalīl* o *argumento* (*concepto de la diferencia*); el *concepto de la aprobación*; *at-tanbīhu ᶜalā al-ᶜilati*, la *Sunna* y sus cinco directrices al igual que de los del *Libro*; el *consenso*; *ᶜamalu ahli al-madīnati*; *el dicho del compañero (del Profeta*); *al-istiṣḥābu*; *al-istiḥsānu*; *saddu aḏ-ḏarā''ti* y *murāᶜātu al-ijtilāfi*.[58]

El mismo número – dieciséis- es la opción del *faqīh* Muḥammad Yaḥyā b. ᶜUmar al-Mujtār b. aṭ-Ṭālib (1330/1912)[59] en su *Iṣālu as-sāliqi fī uṣūli al-imāmi*

---

[54] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmyyu,* t. IV, p. 68.

[55] Véase la crítica de este fundamento en Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu,* t. IV, pp. 218-219.

[56] al-Qarāfī, *aḏ-ḏajīratu*, t. I, p. 149. al-Ŷaydī observa con razón que algunos de estos fundamentos son comunes entre las demás doctrinas sunníes, mientras que algunas son extranjeros al malikismo o son fundamentos raros. Véase su. *muḥāḍarātun*, p. 65.

[57] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 258, p. 210; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 615, p. 185.

[58] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu,* t. II, pp. 162-163; al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun*, pp. 65-66.

[59] Véase su biografía en Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1713, p. 435.

Mālikin, o sea su comentario a la *manẓūma* de Aḥmad b. Muḥammad b. Qaf sobre los fundamentos de Mālik.[60]

Por otro lado, Abū Isḥāq aš-Šāṭibī (790/1388)[61] clasifica las argumentaciones legales en dos categorías: las pertenecientes al *naql* (Texto=*Alcorán* y la *Sunna*) y a la pura opinión o razonamiento, con mutua reciprocidad entre *naql* y opinión racional, porque el razonamiento a base del *naql* necesita ser reforzado por la reflexión y no se considera legal hasta que la opinión tenga su base textual o *naqlí*. El *Libro* y la *Sunna* pertenecen a la primera categoría (*naql*), mientras que *al-qiyās* y la argumentación racional pertenecen a la segunda categoría. De ahí que el *consenso* en general, la *doctrina del Compañero* y la *ley de quienes nos precedieron*, pertenezcan a la primera categoría (Libro y Sunna) porque tienen la misma fuente textual. *Al-istiḥsānu* y *al-maṣālihu al-mursalatu* o bien público, pertenecen a la segunda categoría si están referidas a un asunto teórico y a la primera categoría si al contrario, están vienen determinadas por a las generalidades teóricas.[62]

La que parece ser en opiniñn de Abū Zahra (m.1974)[63] la enumeración exacta de los fundamentos malikíes,[64] es la de al-Qarāfī en su tratado *tanqīḥu al-*

---

[60] Ibn aṭ-Ṭālib, *Iṣālu as-Sāliqi fī uṣūli al-imāmi Mālikin*, p. 6.

[61] Para su biografía, véase al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 18; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 82; Az-Ziriqlī, *al-aᶜlāmu*, t. I, p.75.

[62] aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. III, p. 41.

[63] az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. VI, pp, 25-26; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-mualifīna*, t. III, pp. 43-44.

[64] Abū Zahra, *Mālik,* p. 276. Señalamos que el autor menciona sólo a once fundamentos, omitiendo los demás citados por al-Qarāfī, es decir: *al-istidlālu*, el *consenso de los Diez*, la *deducción*, el *consenso de la gente de al-Kūfa*, el *consenso de los cuatro Califas*, *al-Ajḏu bi al-Ajaffi*, *al-barā'atu al-aṣliyyatu*, *al-ᶜawā'idu*, *al-*

uṣūli,[65] pues se conforma con los siguientes fundamentos sacados -como dice- gracias a la deducción: *Alcorán*, *la Sunna*, el *consenso*,[66] el *consenso de los medinenses*, *la analogía*,[67] *los dichos del compañero*, *el bien público*, *al-ᶜurfu y los hábitos*, *saddu aḏ-ḏarā''i*, *al-istṣiḥābu* y *al-istiḥsānu*.[68]

Siguiendo lo generalmente establecido, vamos a exponer las líneas generales de esos fundamentos, porque van a sernos útiles en los próximos capítulos.

1. El *Alcorán*

El *Alcorán* o *El Libro* es un fundamento transcendental en la formación de la Ley islámica, pues constituye, junto a la *tradición*, *al-iŷmāᶜu* y *al-qiyāsu*, los argumentos legales del derecho islámico.[69] Es un fundamento común a todas las escuelas de la doctrina sunní. Se define como el "libro árabe, revelado al Profeta para que sea meditado y recordado; transmitido de él por frecuencia y consta en las dos tapadas, empieza con la azora de *al-Fātiḥatu* y se termina por la azora de la Gente".[70]

ᶜ*iṣmatu*. Véase al-Qarāfī, *aḏ-ḏajīratu*, t. I, p. 149. La razón de ello es que algunos de estos fundamentos son ajenos al malikismo como iba a decir al-Ŷaydī en su *muḥāḍarāt*, p. 65.

[65] Este tratado forma parte de la Enciclopedia de *aḏ-ḏajīratu* del mismo autor y se situa en el t. I. Véase al-Qarāfī, *aḏ-ḏajīratu*, t. I, pp. 55-161.

[66] Véase su definición en al-Qarāfī, *aḏ-ḏajīratu*, t. I, pp. 114-117.

[67] Véase su definición en al-Qarāfī, *aḏ-ḏajīratu*, t. I, p. 126.

[68] Ibíd., t. I, p. 149.

[69] al-Juḍarī, *uṣūlu al-fiqhi*, p. 203.

[70] Ibíd., p. 207.

Según al-‟Āmidī (631/1234),[71] es “la palabra transmitida al Profeta por vía milagrosa”.[72]

Para al-Qannūŷī (1307/1890) “es palabra de Dios revelada al Profeta Muḥammad - Que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - y leída por frecuencia (*bi at-tawāturi*)”.[73]

Esta procedencia divina es sobre la cual insiste al-Gazzālī (505/1111)[74] al señalar que el *Libro* está sujeto a la protección divina.[75]

---

[71] Para su biografía, véase Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 19-20; I. ᶜAbbās (ed.) t. III, pp. 292-294; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VII, pp. 252-254; Ibn Qunfuḏ, *al-wafayātu*, pp. 312-313.

[72] al-‘Āmidī, *muntahā asu’li*, p. 45. Sobre su obra *Muntahā as-su’li*, véase Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẓ-ẓunūni*, t. II, p. 1857.

[73] al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma’mūli*, p. 290; Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā*, t. II, pp. 9-10.

[74] Para su biografía, véase Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 114-115; I. ᶜAbbās (ed.) t. IV, pp.216-219; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 18-22; As-Sabqī, *ṭabaqātu aš-Šafi’iyyati*, t. VI, pp. 191-227; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°204, pp. 322-346.

[75] al-Gazālī, *al-mustaṣfā,* t. II, p. 4. Ya se ve clara la tendencia aš’arī de al-Gazālī al respecto.

Cuando Abū al-Walīd al-Bāŷī (474/1081)[76] distingue en los argumentos entre el fundamento o *aṣl*; lo racional de un fundamento o *ma¨qūlu aṣlin* e *istiṣḥābu al-ḥāli*, pone a *Alcorán* en la primera categoría al lado de la *Sunna* y del consenso.[77] La prevalencia ontológica y hermenéutica de *Alcorán* sobre otros fundamentos de la ley es evidente no sñlo en Mālik, sino en los fundadores de las demás escuelas suníes: es la palabra de Dios que inició la historia del dogma islámico personificado, en parte en la teología y en el derecho. No en vano que los doctores musulmanes hayan sentado los fundamentos de ambas ciencias para que logren armonizar las dos dimensiones, espiritual y secular de la vida de sus correligionarios.

Aun así, los problemas de orden hermenéutico como por ejemplo la *basmala* si es o no parte de *Alcorán*;[78] lo *verdadero* y lo *metafórico*;[79] la

---

[76] Para su biografía, véase Al-Bunnāhī, *tārīuj quḍāti al-Andalusi*, p. 95; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 449, pp. 199-201; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 457, pp. 317-320; ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n°777, p.289; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n°. 779, pp. 385-386; Varios, *al-mugribu fī ḥuliyi al-magribi*, t. I, biog. n° 287, pp. 404-405; Ibn Bassām, *aḏ-ḏajīratu*, 2ª parte, t. I, pp. 94-96; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 240, pp. 197-200; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-a'yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp.88-89; ᶜAbbās (ed.), t. II, biog. n° 275, pp. 408-409; Ibn al-'Imād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, pp. 315-316; Ibn Jāqān, *Qalā'idu al-ᶜiqyāni*, pp. 196-198; de Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp. 599-604; Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 67-69 y pp. 71-77; Aṣ-Ṣafadī, *al-wāfī bi-al-wafayāti*, t. XV, biog. n° 5093, pp. 229-230; al-Ḥamawī, *muᶜŷamu al-udabā'i*, Abbās Iḥsān (1ª ed.), t. III, biog. n° 564, pp. 1387-1388; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVIII, biog. n°274, pp. 535-545; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḫuffāẓi*, t. III, pp. 1178-1183; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. III, pp. 73-74; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 197, pp. 208-212. al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 51-52. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 155-156. Hay datos actualizados de su biografía en M. Fierro, J. Hermeska y Hernández López en *Enciclopedia de la Cultura andalusí*, Lirola Delgado y J. M. Puerta Velchez (eds.), t. I, pp. 233-243.

[77] al-Bāŷī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t, I, p. 193.

[78] al-Gazālī, *al-mustaṣfā,* t. II, pp. 13-23; al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, p., 46.

abrogación;[80] lo *inequívoco* y lo *equívoco*;[81] lo *general* y lo *particular*;[82] pesaron por su fuerza sobre los jurisperitos porque tenían vínculo directo con la emisión previa de los dictámenes legales. Ante tal hecho, era imprescindible buscar el auxilio de la *Sunna* o tradición profética para solventar varias cuestiones de carácter problemático. De ahí que la *Sunna* como comentador de la palabra divina, se sitúa directamente después de *Alcorán* aunque fue a su vez, factor de divergencia entre los juristas.

2. La *Sunna* o tradición profética

Conforme con las definiciones de los uṣūliyīn -como acabamos de ver con *Alcorán*- la definición general más usada de la *Sunna* "es la tradiciñn transmitida del Profeta, sea un dicho, un hecho o una afirmaciñn".[83] Sus variaciones son aproximadamente las mismas excepto en aspectos secundarios.

A título de ejemplo, en al-‟Āmidī, La *Sunna* es "el conjunto de los principales y segundos cultos". Es también "todo lo que fue emitido por el

---

[79] al-Gazālī, *al-mustaṣfā,* t. II, pp. 24-26; ar-Rāzī, *al-maḥṣūlu*, pp. 111-151; al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, pp. 47-48.

[80] al-Gazālī, *al-mustaṣfā,* t. II, pp. 35- 119; ar-Rāzī, *al-maḥṣūlu*, pp. 225- 272; ar-Rāzī, *al-maᶜālimu*, pp. 112-120; al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, pp. 174-192; al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli min 'ilmi al-uṣūli*, pp.331-337; al-Qarāfī, *nafā'isu al-uṣūli*, t. VI, pp. 2384-2542; Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu fī uṣūli al-aḥqāmi*, t. IV, pp. 59-121.

[81] al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 29-32; al-'Āmidī, *muntahā asu'il*, pp. 47; al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, p. 291; Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. IV, pp. 121-127.

[82] ar-Rāzī, *al-maḥṣūlu*, pp. 353-460; ar-Rāzī, *al-maᶜālimu*, pp. 83-96; al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, pp. 115-152; al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, pp.317-323; al-Qarāfī, *nafā'isu al-uṣūli*, t. IV, pp., 1722-1936 y t. V, pp. 1937-2301; Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. III, pp. 97-160.

[83] al-Juḍarī, *uṣūlu al-fiqhi*, p. 213; al-Bāŷī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, p. 315; al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, p. 293.

Profeta de los argumentos legales fuera de lo leído [en *Alcorán*] incluidos sus dichos, hechos y decisiones".[84]

En Abī Isḥāq aš-Šāṭibī, es "lo que fue transmitido especialmente del Profeta pero que no tenga constancia en el *Libro*".[85]

Definida de esta manera u otra, la tradición profética forma parte de los argumentos legales[86] en los juristas sin excepción y desempeña asimismo, el papel primordial en matizar las cuestiones generales que constan en *Alcorán*.[87]

Transmitida de generación en generación a través de su cadena de transmisión prolongada[88] o restringida en un sólo transmisor de manera individual,[89] la tradición profética proporciona una fuente de derecho inagotable a pesar de las divergencias establecidas entre los juristas sobre la prevalencia de la única tradición,[90] sobre el consenso, cuándo es fiable o no.[91]

---

[84] al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, p. 49.

[85] aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. IV, p. 3.

[86] al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, p. 120.

[87] al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, pp. 293-294.

[88] al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 131-137. En este mismo tratado (pp. 138-161), al-Gazālī estudia también las condiciones de *at-tawāturu* debatiendo sus implicaciones legales.

[89] al-Gazālī aporta las diferentes opiniones sobre la legalidad o no de este principio. Ibíd., t. II, pp. 179-222.

[90] Es admitida por aš-Šāfiᶜī, *ar-Risālatu*, p. 373 y 453. En ar-Rāzī, "la única tradición en los fundamentos del derecho es la noticia que no implica la fiabilidad del conocimiento". *al-maᶜālimu fī uṣūli al-fiqhi*, p. 138. Lo mismo afirma al-Gazālī en *al-mustaṣfā*, t. II, p. 179. En cuanto a al-'Āmidī, cree en su permisibilidad. Véase, *Muntahā asu'li fī ᶜilmi al-uṣūli*, pp. 79-80.

3. *Al-'iŷmāᶜu* o *consenso*

Literalmente, significa *determinación*.[92] De ahí que al-Bāŷī en su *Iḥqām* lo define así: "El consenso es la determinaciñn en realizar algo o de ponerse de acuerdo sobre algo".[93]

Pero en la terminología jurídica, significa "el acuerdo de los ulemas en una época sobre la consideraciñn de un hecho".[94] Sobre este aspecto determinante, el mismo autor del *Iḥqām* vuelve a insistir cuando dice que es "el acuerdo de los ulemas sobre el dictamen de un suceso".[95]

Sin entrar en fondo en las categorías del consenso, sus principios, sus condiciones y fundamentos, diríamos que el consenso está considerado, salvo en raras veces-como en los šiᶜīes y algunos mutaqalimīn como an-Naẓẓām (222/837)[96] como "un argumento legal de máxima potencia en la formaciñn de los dictámenes legales".[97]

---

[91] al-Juḍarī, *uṣūlu al-fiqhi*, pp. 227-228.

[92] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 45-48.

[93] al-Bāŷī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, p. 441. El autor defiende-recurriendo a su metodología dialéctica- la legalidad de este fundamento como obviamente hace con otros fundamentos de su género. Ibíd. pp. 441-443.

[94] Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, *al-lumaᶜu*, p. 179.

[95] al-Bāŷī, *Kitābu al-ḥudūdi*, p. 63.

[96] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. X, biog. n°172, pp. 541-542.

[97] Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, *al-lumaᶜu,* p. 179.

En este sentido, varios *fuqahā'e*se pusieron de acuerdo sobre su legalidad como en aš-Šāfiᶜī,[98] al-Ŷaṣāṣ (370/980),[99] al-Āmidī,[100] ar-Rāzī (606/1209),[101] al-Gazālī[102] y al-Qannūŷī,[103] entre otros.

Esa legalidad la ha sido adquirida desde su referencia textual y no desde su lado racional, porque la posibilidad racional de ponerse de acuerdo sobre el error es realizable según aš-Širāzī.[104]

Entendido así, se define como "el acuerdo de los *muŷtahidīn* de la *Umma* en una época sobre un dictamen legal".[105]

Esta delimitación condicionada por una cierta capacidad intelectual es sobre la cual insiste ar-Rāzī cuando dice que el consenso "es el acuerdo de las autoridades (*ahlu al-ḥalli wa al-ᶜaqdi*) en la comunidad islámica sobre un asunto".[106]

---

[98] aš-Šāfiᶜī, *ar-Risālatu*, pp. 471-476.

[99] al-Ŷaṣāṣ, *al-'Iŷmā'u*, fragmento del tratado *al-fuṣūlu fī al-uṣūli*, pp. 137-223.

[100] al-'Āmidī, *muntahā asu'li,* p. 58.

[101] ar-Rāzī, *al-maᶜālimu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 121-132. Para su biografía, véase Ibn Jilikān, *Wafayātu al-a'yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI; I. ᶜAbbās (ed.), t. IV, biog. n° 600, pp. 248-252; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VII, pp. 40-42.

[102] al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 293-321. Cabe señalar que el propio autor del *mustaṣfā* analiza en profundo las bases del consenso desde su metodología uṣūlī. Ibíd. *al-mustaṣfā,* t. II, pp. 322-363.

[103] al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli,* pp. 305-306.

[104] aš-Šīrāzī*, al-lumaᶜu*, pp. 181-182.

[105] al-Juḏarī, *uṣūlu al-fiqhi*, p. 271.

[106] Ar-Rāzī en Al-Qarāfī, *nafā'isu al-uṣūli fī šarḥi al-maḥṣūli*, t. VI, p. 2543.

Comentando esta definición, al-Qarāfī pudo observar el carácter general y vitalicio del *„Ijmāᶜu*. En su opinión, ar-Rāzī recure en su definiciñn del consenso a un vocablo genérico añadido (*ahlu al-ḥalli wa al-ᶜaqdi*) y ello está inadmisible porque sobrepasa la estricta temporalidad del *„Ijmāᶜu* ejercido en una determinada época. Por esta razón, lo rechaza tajantemente sustituyéndole por un término más concreto: *las autoridades de cada época.*[107]

Esta dimensión restringida limitada en el tiempo y en el espacio,[108] es la que quiso reafirmarla en forma de prosa rimada un Ibn ᶜAṣim al-Andalusī (829/1426)[109] haciendo referencia al carácter histñrico y temporal del *„ijmāᶜu*.[110]

Ajustándose a ese criterio, al-„Āmidī, define el *„ijmāᶜu* como "el acuerdo en una época de las autoridades de la comunidad de Muḥammad, que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, sobre el juicio de un hecho".[111]

Pero al igual que otros fundamentos del derecho musulmán, el consenso fue vinculado a otros principios (la analogía) [112] e influido por las problemáticas

---

[107] al-Qarāfī, *nafā'isu al-uṣūli fī šarḥi al-maḥṣūli*, p. 2544.

[108] La legalidad del consenso en cada época es objeto de análisis en al-Bāŷī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, pp. 492-497.

[109] Para su biografía, véase Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 891, p. 247; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n°692, p. 87. Una relación de sus obras en Fundamentos del Derecho andalusí y magrebí se halla en al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-'ārifīna*, t. II, p. 185; Belmāḥī, *Muᶜŷamu al-maṭbūᶜāti,* p. 225; al-Ŷaydī, *Muḥāḍarātun*, pp. 78-88.

[110] Véase Ibn ᶜAṣim, *murtqā al-wuṣūli,* p. 111.

[111] al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, p. 55; al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli,* p. 304.

[112] aš-Šāfiᶜī, *ar-risālatu*, pp. 598-600. al-Bāŷī, autoridad indiscutible en el tema, ve que "el consenso formulado sobre un juicio está acertado siempre que sea concebido gracias a la analogía y ello es admitido por

afines a la fiabilidad del mismo (la prevalencia del consenso basado sobre la frecuencia[113] de la tradición sobre la única tradición)[114] sin que haya sido desviado de su real senda ornamentada por el *iŷtihād*, base elemental del consenso como pudo comprobar Ibn Jaldūn (807/1406)[115] con su alto sentido histórico.[116]

Desde luego, hay quien plantea dudas sobre su legalidad como hace Ibn Ḥazm de Córdoba (310/922):[117] si con el consenso queremos referirnos a los

---

todos los *fuqahā'e* excepto en algunos como aṭ-Ṭabarī y los zahiri'es que no lo consideran como prueba". Véase al-Bāŷī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, p. 506.

[113] al-'Āmidī define su postura ante este termino con las siguientes palabras: "Todo el mundo está de acuerdo que su contenido conlleva la ciencia". Al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, p. 75.

[114] Ibíd., p. 62.

[115] Al-qarāfī, *tawšīḥu ad-dībāŷi*, A. ᶜUmar (ed.), biog. n° 103, pp. 99-101; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IX, pp. 114-115; as-Suyuṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, p. 462; Ibn Ḥaŷar, *rafᶜu al-aṣri*, ᶜAlī, M. (1ª ed.), t. I, biog. n° 115, pp. 233- 237; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 85; Ibn al-Cāḍī, *ŷaḏwatu al-iqtibāsi*, biog. n° 427, pp. 410-413; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico,* pp. 350-362; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 818, pp. 227-228.

[116] Ibn Jaldūn, *al- muqaddimatu*, p. 447.

[117] Para su biografía, véase al-Ḥumaydī, *Ŷadwatu al-Muqtabisi*, t. VIII, Iḥyā'u at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), pp. 308-311; al-Abyārī (3 ª ed.) t. II, pp. 489-493; Ṣāᶜīd al-Andalusī, *ṭabaqātu al-'umami*, pp. 75-77; Ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Rivera (eds.), biog. n° 1204, pp. 403-405; al-Abyārī (1 ª ed.) t. II, biog. n° 1208, pp. 543-545; Varios, *al-mugribu fī ḥuliyyi al-magribi*, t. I, biog. n°253, pp. 354-357; Ibn al-Jaṭīb, *al-Ihāṭatu*, t. IV, pp. 111-116; Al-Maqrrī, *Nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 77-84; Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 247-248; Ibn Jilikān, *Wafayāt al-aᶜyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 38-41; I. ᶜAbbās (ed.) t. III, biog. n° 448, pp. 325-330; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, pp. 239-242; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, t. III, pp. 1146-1155; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru fi man gabara*, t. II, p. 306; Al-Yāfiᶜī, *Mir'ātu al-Ŷināni*, t. II, pp. 61-62; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 38. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo,* pp. 130-138; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. IV, pp. 254-255. Es de especial interés la monografía redactada por Zaqariyā Ibraḥīm, *Ibn Ḥazm*, ad-Dāru al-Miṣriyatu

compañeros o a los doctores de cada época como en al-‚Āmidī,[118] estamos ante un criterio sin ninguna fiabilidad y por consiguiente, estamos apelando a un fundamento de la máxima falsedad (*bāṭilun*).[119]

En cambio, si recurriéramos a un consenso racional y experimental más fiable y más factible que el primero, estaríamos, sin duda alguna, ante un consenso razonable.

Para ello, hay que distinguir entre un consenso estrictamente coherente con las cuestiones que no fueron objeto de duda entre los musulmanes (como son: el *testamento* o *šahāda* -No Hay Dios más que Allāh-, la obligatoriedad de las cinco oraciones, el ayuno de Ramadán, la prohibición de comer los animales muertos, la matanza, la carne del cerdo, la convicción por el *Alcorán* y una parte de la limosna legal) y que de hecho son objeto de consenso entre los mismos y el consenso propio acerca de los hechos y los actos del Profeta de cuya realización fueron testigos sus compañeros, o fueron convencidos por ello quienes estaban ausentes en su día como es el procedimiento que siguió el Profeta con los judíos de Jaybar. Fuera de esos dos consensos, no hay ninguno que merezca ser fiable y con credibilidad,[120] menos aun si está fuera del texto manifestado de *Alcorán*.[121]

---

li at-ta'līfi wa at-tarŷamati, al-qāhiratu, 1966, 272 págs. Sobre su pensamiento filosófico, véase Andrés Martínez Lorca, *Introducción a la filosofía medieval*, 2011, pp. 171-209.

[118] al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, p. 60.

[119] Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. IV, p. 149.

[120] Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. IV, pp. 149-150.

[121] Ibíd., t. IV, pp. 128-147. El mismo autor vuelve a rechazar este fundamento en *an-nubdatu al-qāfiyatu*, su otra obra, pp. 18-29.

El debate de al-Gazālī con los zahiríes a propñsito del consenso,[122] no les impidió romper con su negativa ante el mismo, ni tampoco hizo que los mālikiya renunciasen a acreditarle su confianza en la formulación de sus dictámenes legales. En ambos casos, su desarrollo posterior iba a tener su impacto sobre el destino de todos los fundamentos del derecho suní, especialmente en el malikismo.[123]

4. *'Iŷmāᶜu o ᶜamalu ahli al-madīnati* (consenso de los medinenses o su práctica)

ᶜ*amalu ahli al-madīnati* [124] o *práctica de la gente de Medina* es un fundamento propio a la doctrina mālikī[125] disputado por muchos jurisperitos pertenecientes a otras doctrinas.[126] Representa la pura tradición heredada de los *tābiᶜīn* que, en Medina, fueron testigos de las enseñanzas de los compañeros del Profeta, que la recibieron de éste en el lugar donde se desarrollaron las principales líneas de la *šarīᶜa* tras la época mequí que dio lugar a la formación del credo.

Este fundamento debatido por varios ulemas, implica dos cosas: a) los ‚*ahlu al-madīnati* son gente virtuosa, justa y con alta credibilidad religiosa; b) que la obra de los mismos es ejemplar en comparación con otras obras

---

[122] al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 355-363.

[123] Véase una síntesis sobre el consenso en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 45-48.

[124] Ibíd., t. II, pp. 166-169.

[125] Zaqlām, *al-uṣūlu*, p. 81.

[126] Véase la crítica a los mismos respecto a ese fundamento en Cādī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), pp. 47-59.

realizadas por otros musulmanes; c) que Medina fue la cuna del proceso jurisprudencial islámico y por este motivo debe de ser considerada como modelo perfecto de legislación.

La importancia de este principio radica en su posibilidad de canalizar todos los otros fundamentos de la doctrina mālikī. „*Ahlu al-madīnati* se basa sobre los dichos del Profeta, conocidos profundamente por los medinenses compañeros del Profeta y sobre la inteligencia de *Alcorán*, comentado por el propio Profeta y encarnado diariamente en sus conductas. Ambos principios, es decir *Alcorán* y la *Sunna*, formaron el núcleo duro de la doctrina mālekī.

Con su sutileza intelectual, al-Bāŷī pudo notar la base transmisora (*naqli* o textual) del consenso de los medinenses cuando dice:

> "los compaðeros de Mālik-que Dios le tenga en su gracia- mencionaron repetidamente el consenso de los medinenses y lo usaron en sus argumentaciones, pero algunos erraron en su manejo lo que originó la crítica de los adversarios y la revisión de los partidarios".[127]

Este detalle, por sencillo que parezca, causó no poca ambigüedad acerca de la legalidad del consenso de los medinenses. Es quizás el fundamento mālikí más criticado y rechazado por las demás escuelas suníes, precisamente cuando los mālikiya le atribuyeron su aspecto legal basándose-como es sabido- sobre otro fundamento lícito de la *compañía del Profeta*.

Abū Bakr al-Ŷaṣāṣ (370/980),[128] no vacila en rechazar este fundamento junto a su pretendida argumentación o *huŷŷiyat* viendo clara su debilidad e

---

[127] Al-Bāŷī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, p. 486.

[128] Para su biografía, véase al-Jaṭīb al-Bagdādī, *Tārīju Bagdāda*, t. IV, pp. 314-315; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 144; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi,* t. IV, p. 377; Abū al-Qurašī, *al-ŷawāhiru al-muḍī'atu*, al-Ḥ'lū (ed.), t. I, biog. n° 155, pp. 220-224; al-Laknawī, *al-fawā'idu al-bahiyyatu,* an-Naᶜsānī (ed.), pp. 27-28; aḏ-Ḏahbī,

insuficiencia y dedica todo un capítulo a este tema recurriendo a una extraordinaria dialéctica jurídica.[129]

Lo mismo hace al-‟Āmidī que, al debatir sus fundamentos racionales, rechaza enérgicamente su legalidad.[130]

De su parte, Abū al-Ḥusīn al-Baṣrī (369/979)[131] lo refuta totalmente criticando su aspecto restrictivo y exclusivista. [132]

Ibn Ḥazm, con su talante critico, lo rechaza conforme con los criterios vinculados con el consenso en general y se burla de los que creen en un consenso propio a los medinenses como si fueran solos los únicos testigos del mensaje profético.[133]

En cuanto a al-Gazālī que lo analiza junto al consenso atribuido a la gente de las dos ciudades sacras-Meca y Medina- y de las otras ciudades como Kūfa y Basora,[134] el autor del *mustaṣfā*[135] cree que se trata sólo de delimitar en esas

---

taḏkiratu al-ḫuffāẓi, t. III, p. 959; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, pp. 133-134; Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẓ-ẓnūni*, t. I, págs. 20, 32, 46, 111, 562, 568, 609; t. II; p. 1032; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu,* t. III, biog. n°. 323, pp. 93-94; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. I, p. 171.

[129] Al-Ŷaṣṣāṣ, *al-‘lŷmā’u*, pp. 194-200.

[130] al-‘Āmidī, *muntahā asu’li*, p. 64.

[131] aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā’i*, p. 143.

[132] al-Baṣrī, *al-Muᶜtamadu fī uṣūli al-fiqhi*, t. II, p. 492. Para una profunda consulta de este tema, véase el estudio de Ḥasan Qalambān, *Jabaru al-Wāḥidi*, pp. 58-128.

[133] Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. II, pp. 97-134; ibíd. t. IV, pp. 202-218; *an-nubdatu al-qāfiyatu*, pp. 26-27.

[134] al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 348-350.

[135] Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẓ-ẓnūni*, t. II, p. 1673.

regiones, a las autoridades doctas en tiempos de los compañeros del Profeta. Si Mālik quiso decir que Medina fue la cuna de esos hombres, sería admitido si hubiera sido así, y entonces el espacio no tendría ninguna importancia. Pero eso es inadmisible, porque Medina no reunió a todos los doctores ni antes de la hégira ni después de ésta, pues fueron dispersos en los países, en los viajes y en las guerras. De este lado, la opiniñn de Mālik carece de fundamento si dijera: "la obra de los medinenses es prueba porque son la mayoría y ésta es la que debe de ser más considerada", lo cual es una opinión corrupta. O si dijera: "su consenso sobre un dicho o hecho basado sobre una tradición absoluta, porque fueron testigos de la revelación abrogada, y por eso no están lejos de entender la Ley",[136] lo que es tampoco está fundamentado, pues es probable que los demás escuchasen a un dicho del Profeta durante un viaje o en Medina, pero que tuviesen que salir de la misma antes de su transmisión.

De ahí que la prueba esté en el consenso y en el caso contrario. Quizás que los mālikiyya hayan fundamentado el consenso de los medinenses por el elogio del Profeta a la Medina y a su gente, pero ello demuestra su virtud y no implica de ningún modo restringir el consenso en sus manos.[137]

En su defensa a la postura mālikí, al-Bāŷī no vacila en criticar la mala comprensión de este fundamento de parte de los adversarios del malikismo cuando creyeron que tienda a presentarse como argumento racional. El autor del *Iḥqāmu* limita este fundamento en determinadas cuestiones y por consiguiente, demuestra su aspecto operacional y restringido hecho que los adversarios de

---

[136] al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, p. 249.

[137] Ibíd., t. II, pp. 249-250.

Mālik omitieron de comprender y tampoco sus mismos partidarios pudieron tenerlo en consideración al abusar demasiado de ello.[138]

En un último intento de aclarar este discutible fundamento mālikī, Ibn ᶜAbd al-Barr (463/1071), [139] transmite una tradiciñn de Mālik donde explica que cuando éste dice: *"sobre esta cuestiñn he alcanzado [la época de] los doctores de nuestro país*" y *"el asunto objeto de nuestro consenso*" es que remita a Rabīᶜa y a Ibn Hurmuz (Abū Bakr ᶜAbd Allāh b. Yazīd al-Aṣam)[140] y por consiguiente, no hay que generalizar demasiado sobre el consenso limitado a estos dos autoridades en la ley, ni tampoco especular mucho sobre su aspecto restringido. [141]

De todas formas, concebido bajo las premisas de Mālik o refutado recurriendo a los criterios racionales y textuales de sus adversarios, el *consenso de los medinenses* representa el fundamento de más importancia en el malikismo porque abarca casi todos los fundamentos establecidos por esta doctrina jurídica y condiciona todas las opiniones escogidas dentro de la misma.

---

[138] Véase el análisis que hace Abū al-Walīd a este fundamento en al-Bāŷī, *Iḥqāmu al-fuṣūli*, t. I, Turkī (2 ª ed.), pp. 486-491. La afirmación de este dato consta también en al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, pp. 307-308.

[139] Véase más adelante, el párrafo dedicado a este destacado *faqīh* mālikī.

[140] Para su biografía, véase aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 66; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. VI, pp. 379-380.

[141] Ibn ᶜAbd al-Barr, *Ŷāmiᶜu bayāni al-ᶜilmi*, t. II, tradición n° 2413, p. 1226.

5. *Al-qiyāsu* o analogía

Al-qiyāsu,[142] "es juntar una rama a un origen y aplicarle su juicio a base de un significado común".[143]

Es, según aš-Šīrāzī (476/1083), un argumento legal y racional gracias al cual podemos interpretar los juicios de la Ley.[144]

Según Ibn Ḥazm, que lo rechaza enérgicamente,[145] "es emitir un juicio sobre un asunto que carece de texto legal pero que se parece a otro cuyo juicio existe textualmente".[146]

En ar-Rāzī: es "la afirmaciñn de un juicio sacado de un hecho y aplicado a otro cuya causa es común a la del primero".[147]

En el ulema mālikí Ibn Rašīq, que critica las definiciones dadas de la analogía, "Es demostrar la igualdad de la rama o *farᶜe* con el fundamento *aṣl* para que sea juzgado por el juicio del fundamento".[148]

---

[142] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 48-59. Para un análisis detallado de este término, véase al-Juḍarī, *uṣūlu al-fiqhi*, pp. 208-234.

[143] aš-Šīrāzī, *al-lumaᶜu fī uṣūli al-fiqhi*, p. 198.

[144] Ibíd., p. 199.

[145] Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. I, p. 44; t. VIII, pp. 2-92; *an-nubdatu al-qāfiyatu*, pp. 62-67; *al-muḥallā*, Aḥmad Šākir (ed.), t. I, p. 2 y 56-62.

[146] Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t.I, p. 44.

[147] ar-Rāzī, *al-maᶜālimu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 153-154; al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, p. 192; al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, p. 338.

[148] Ibn Rašīq, *lubābu al-mahṣūli,* t. II, p. 642.

Postulando un poco, diríamos que la analogía es un esfuerzo racional, pero de base textual como bien insistía aš-Šāfiᶜī.[149] De ahí que los *uṣūliyīna* se dedicaron a manifestar su legalidad,[150] a establecer sus pilares,[151] a concretizar sus condiciones,[152] a distinguir entre sus diferentes categorías,[153] a señalar las cuestiones objeto de divergencia en el mismo[154] y a delimitar las oposiciones en su contra.[155]

En su *Tratado* o *ar-Risālatu*, aš-Šāfiᶜī pone de manifiesto la necesidad de la analogía, su estrecha comunión con el esfuerzo racional o *iŷtihād*, su base textual, la diferencia en el mismo,[156] las condiciones de ejercerlo.[157]

Todo ello implica en parte, su importancia y en parte, su posible desvío de su finalidad legisladora más cuando tiene la mala *opinión* como base.[158]

---

[149] Aš-Šāfiᶜī, *ar-risālatu*, p. 40.

[150] Ibn Rašīq, *lubābu al-maḥṣūli,* t. II, pp. 649-662; as-Sarjisī, *uṣūlu as-Sarjisiyyi*, t. I, p. 306; al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, pp. 338-339. Para la defensa de la legalidad del *qiyās*, véase, por ejemplo, al-Armawī, *at-taḥṣīlu mina al-maḥṣūli*, t. II, pp. 159-184; ar-Rāzī, *al-maᶜālimu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 154-165.

[151] al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, pp. 339-341; Al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, pp. 192-193.

[152] Al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, pp. 193-218.

[153] Ibíd., p. 218.

[154] Ibíd., pp. 219-228.

[155] Ibíd., pp. 229-237.

[156] Aš-Šāfiᶜī, *ar-Risālatu*, pp. 476-486.

[157] Ibíd., pp. 509-510.

[158] aš-Šāṭibī, *al-Iᶜtiṣāmu,* t. I, p. 166 y 173.

Ya el Imām al-Ŷuwaynī, resaltñ su importancia al opinar que:

> "es el fundamento que más consideraciñn debe tener en el estudiante. Quien conoce sus vías y categorías, sus correctas e incorrectas formas, las buenas y defectuosas réplicas sobre las mismas; quien conoce sus grados, sus itinerarios y posiciones, es quien posee la totalidad de la jurisprudencia".[159]

Esta transcendencia emanada del núcleo racional y comparativo de la analogía, hizo que las mayorías de las doctrinas suníes le diesen la máxima importancia y le utilizasen según sus necesidades demostrativas y dialécticas.[160]

Por eso, era siempre objeto de afirmación y reafirmación de parte de los mālikyya como hizo entre otros, Ibn Rašīq al-Mālikī (632/1235).[161]

Aun así, no siempre tuvo una buena acogida entre los musulmanes especialmente entre los zahiríes como acabamos de ver- porque se la consideraban una de las causas de la divergencia política y confesional entre los musulmanes según Ibn as-Sayid al-Baṭaliyūsī (521/1127).[162]

---

[159] al-Ŷuwaynī, *al-Burhrānu fī uṣūli al-fiqhi*, t. II, p. 744. Para una discusión sobre las diferentes definiciones del *qiyās*, véase, por ejemplo, al-Armawī, *at-Taḥṣīlu mina al-maḥṣūli*, t. II, pp. 155-158.

[160] Véase por ejemplo el valor de la analogía en al-Gazālī en Brunschvig, R., "Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après al-Gazālī", *Studia Islamica,* 34 (1971), pp. 57-58.

[161] Ibn Rašīq, *Lubābu al-mahṣūli,* t. II, pp. 646-648.

[162] al-Baṭaliyūsī, *at-tanbīhu ᶜalā al-asbābi alatī awŷabati al-'ijtilāfa*, p. 213.

6. *Qawlu aṣ-ṣaḥābiyyi* o dichos del compañero del Profeta

En primer lugar, el compaðero es "quien, siendo musulmán, tuvo un encuentro con el Mensajero de Dios- que la Paz y las Bendiciones de Dios sean con él- y permaneciñ en su compaðía durante un tiempo indefinido".[163]

Visto en su conjunto como dichos y transmisiones directas del Profeta, este fundamento es a su vez, primordial en la doctrina mālikí. Se trata, como lo indica su propio nombre, de los dichos de los compañeros del Profeta,[164] transmitiendo una tradición profética o emitiendo un dictamen legal sobre algún asunto jurídico acaecido en su época. Para el malikismo, es un fundamento incuestionable porque emana de unos hombres que, por su calidad de compañeros del Profeta y su indudable virtud, fueron testigos de la formación progresiva de la religión islámica tanto en su fase mequí como medinense.

Aun así, la legalidad de emitir dictámenes jurídicos recurriendo a los dichos del Profeta [165] y por consiguiente, considerarlos como fundamento angular en la Ley islámica, fue siempre objeto de disconformidad y divergencia entre los *fuqahā''e* Algunos *uṣūliyīn* los consideran parte esencial de los fundamentos de Mālik y de Ibn Ḥanbal (241 /855),[166] pero en realidad no lo son,

---

[163] Ibn Badšāh, *taysīru at-taḥrīri*, t. III, p. 66.

[164] Técnicamente, este término se emplea en su versión singular en la literatura jurídica musulmana, pero no se remite a ningún compañero en persona.

[165] Al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, pp. 242-244; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, p. 75; t. II, pp. 170-172.

[166] Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, F. Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. I, pp. 29-31; I. ᶜAbbās (ed.), t. I, biog. n° 20, pp. 63-65; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, pp. 185-189; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XI, biog. n° 78, pp. 177- 358; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḫuffāẓi*, t. II, pp. 431-432; Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, Nwīhiḍ (ed.), p. 176; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu,* t. III, pp. 14-23; Az-Ziriqlī, *al-aᶜlāmu*, t. I, p. 203. Una exposición critica de su doctrina metafísica se halla en ᶜAlī Sāmī an-Našār, *naš'atu al-fikri al-islāmiyyi fī al-islāmi*, t. I, pp. 247-261.

porque si lo fueran, serían propias para ambas doctrinas y no vinculadas a la Ley en general, ni tampoco como un fundamento en sí añadido a los demás fundamentos. La causa de ello es que los dichos del compañero tienen el *texto* o el consenso como base. De ahí que no hace falta considerarlos parte de los mismos.

Tampoco estaban en la vida del Profeta, porque sus compañeros le exponían lo que creían ser esfuerzo personal o *iŷtihād* y él les consentía como tal, lo cual todo era una *sunna* que tiene su plena legalidad.[167]

Para al-Armawī (682/1283)[168] quien sintetiza el estado actual de la problemática en su época, los dichos del compañero del Profeta no son prueba, pero algunos dicen que lo son. Si se diferencian del *qiyās* tampoco lo son. Únicamente lo son los dichos de los dos jeques (Abū Bakr y ᶜUmar).

Dijeron también que únicamente son prueba los dichos de los cuatro califas. Su argumentación es ésta: el dicho del Profeta "Mis compañeros son como las estrellas"; su otro dicho: "Después de mí, seguid a esos dos: Abū Bakr y ᶜUmar"; ᶜAbd ar-Raḥmān entrñ en la alianza de ᶜUtmān a condición que éste siguiese el camino de los dos jeques. ᶜUtmān aceptñ en presencia de los grandes compañeros del Profeta sin que haya habido ninguna disconformidad entre ellos, lo que implica que hubo un consenso entre los presentes; el dicho del Profeta: "seguid mi camino y el de mis nobles sucesores; los compaðeros no contradicen al *qiyāsu* excepto si hay una tradiciñn".[169]

---

[167] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, p. 75.

[168] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, biog. n°232, p. 334.

[169] al-Armawī, *at-taḥṣīlu mina al-maḥṣūli*, t. II, p. 320.

Después de haber planteado la cuestión con sus debidas argumentaciones, al-Armawī procede a formular su propia opinión criticando categóricamente las mencionadas pruebas:

- Para los primeros de los argumentos, este dicho tiene, quizás el sentido general y con ello, carece de rigor;
- En cuanto al segundo, quien podría ser admitido en caso de su disconformidad, además de que la acepción de ᶜUtmān está rechazada por la negación de ᶜAlī;
- La *Sunna* es el camino que suele ser seguido siempre y no algo que está dado sólo por una vez;
- La disconformidad con la tradición se produjo porque había sido considerada como un argumento;
- Es cierto que cuando dos consensos se contradicen entre sí estando el compañero al lado de uno de los dos, éste es lo que se deba ser escogido".[170]

De cualquier manera, los *dichos de los compañeros*, en su condición de fundamento, distinguió al malikismo y fue objeto de tantas discrepancias a lo largo de la historia de la dialéctica *uṣūlī*, especialmente cuando está en función de la fiabilidad y de la legalidad de otros fundamentos como son por ejemplo el *consenso* y la *única tradición*.

---

[170] Ibíd., t. II, p. 320.

7. *Al-maṣlaḥatu al-mursalatu* o bien público

El bien público o *al-maṣlaḥatu al-mursalatu*,[171] es propio de los mālikiyya según aš-Šūqānī (1250/1834) [172] y aš-Šāṭibī,[173] pues fue uno de los fundamentos que haan sido característicos del malikismo[174] y utilizados a veces por los Ḥanafiyya.[175]

Según al-ʿĀmidī, "es todo aquello sobre lo cual, la Ley no se pronuncia ni sobre su consideraciñn, ni sobre su anulaciñn".[176]

Según Mālik, "es permisible considerar el interés común porque si el juicio contiene el puro interés o es posible su legalidad, es obligatoria porque es un mal mayor abandonar el bien mayor a favor del mal menor aunque contenga la pura corrupciñn".[177]

Y como tantos otros fundamentos, *al-maṣlaḥatu al-mursalatu* fue rechazado por parte de los šāfīᶜíes y ḥanbalíes según nos dice al-„Āmidī. Para éste, las dos doctrinas y la mayoría de los fuqahāʿe están de acuerdo sobre la imposibilidad de acogerse a este fundamento excepto en Mālik cuyos partidarios le critican por admitirlo. A este respecto, dice lo siguiente:

---

[171] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 69-74.

[172] Aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, p. 991.

[173] aš-Šāṭibī, *al-Iᶜtiṣāmu,* t. III, p. 6.

[174] Fātiḥ Zaqlām, *al-Uṣūlu alatī ištahara infirādu imāmi dāri al-hiŷrati bihā*, p. 81.

[175] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, p. 16.

[176] Al-ʻĀmidī, *muntahā asu'li*, p. 245.

[177] al-Armawī, *at-taḥṣīlu mina al-maḥṣūli*, t. II, p. 332.

> "La verdad está al lado de la mayoría, pues lo que no está considerado en la Ley tampoco es prueba legal (*dalīlun ŝarᶜiyyun*). Es totalmente falso si se dijera que todo interés considera también su género; porque si se quería compararlo con la descripción considerada en la tradición que le es circunda, es lo adecuado y no está objeto de divergencia, pero si se quería designar la tradición ausente, en este caso, como había sido participe de la descripción en él considerada, también lo es con las descripciones que en él están anuladas, y su incorporación al considerarlo no está aventajada por lo anulado". [178]

A pesar de esas críticas que durante su larga vida doctrinal recibió este fundamento, tampoco pudieron rebajar su valor y transcendencia dentro del malikismo y así pudo resistir, como tantos otros, a los retos históricos, dialecticos e ideológicos surgidos en el mundo islámico.

8. *Al-ᶜurfu wa al-ᶜādatu* o usanza y hábito

La usanza o *al-ᶜurfu* [179] es una de las fuentes que los *mālikiyya* suelen emplear cuando no hallan ningún texto en el *Libro* y en las *Tradiciones* correspondiente a un dictamen legal sobre una determinada cuestión. Es un fundamento magistral en sus planteamientos jurídicos[180] hasta tal punto que lo prevalecieron sobre el *qiyās* cuando éste se contradice con él.[181]

---

[178] al-'Āmidī, *muntahā asu'li*, p. 245.

[179] Para sus manifestaciones históricas, véase b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 268-269.

[180] Abū Zahra, *Mālik*, p. 449.

[181] Ibíd., p. 448.

Lingüísticamente, es lo *conocido*, lo *habitual* y lo *aprobado*.[182] En la terminología jurídica, significa "todo aquello que, desde las mentes, ha sido recibido en los espíritus y avalado por los buenos temperamentos".[183]

En cuanto a *al-ᶜādatu* o hábito, no existe ninguna diferencia entre éstas y *al-ᶜurfu* en la opinión de la mayoría de los juristas, pues ambos tienen la misma significación.[184]

Otros *fuqahā''e* sí que admitieron alguna diferencia entre los mismos siendo el habito más general que *al-ᶜurfu* y su relación es la de lo general con lo particular, porque todo *ᶜurf* es hábito, pero no todo hábito es *ᶜurf*.[185]

aš-Šāṭibī distingue entre dos categorías de *al-ᶜurfu* según su efectiva existencia: los hábitos generales que no son objeto de diferencia según los tiempos, los países y las circunstancias como son la comida y la bebida, la alegría y la tristeza, el acostarse y el despertarse, la inclinación a lo adecuado y la aversión al mismo, tomar las cosas sabrosas y deliciosas y evitar a las dolorosas y ensucias y lo que a éstas es parecido; y los hábitos que son objeto de diferencia según las épocas, los países y las circunstancias como son las modalidades suaves o duras en el vestimenta y en el hogar, la lentitud o rapidez en la realización de los asuntos, la cachaza o prisa y todo lo que entra en su sentido. [186] Las primeras sí que son validas para la gente anterior y posterior y

---

[182] Ibn Manẓūr, *lisānu al-ᶜArabi,* t. IX, p. 239.

[183] al-Ŷaydī, *al-'urfu wa al-ᶜamalu*, p. 31 y ss.

[184] Ibn ᶜĀbidīn, *ar-rasā'ilu*, t. II, p. 144.

[185] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun,* p. 223.

[186] aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. II, pp. 297-298.

por ello se llaman los hábitos existenciales o legales; mientras que las segundas no, excepto si haya habido una prueba extrínseca que lo demuestre, lo cual serían juzgados conforme a una prueba y no conforme a un hábito y ello se aplica también a la gente venidera.

Dicho de otra manera, hay un hábito universal perpetuo conforme con la ley y un hábito parcial incluido dentro del hábito universal.[187]

Bajo este prisma, el mismo aš-Šāṭibī ofrece dos otras categorías de hábitos permanentes: los hábitos legales confirmadas o no por una prueba legal, y los hábitos usuales entre la gente carecidas de afirmación o negación por parte de una prueba legal.[188]

La importancia de este fundamento en la formulación de los dictámenes jurídicos emana de su estabilidad; porque si los hábitos no fueron así, difícil sería fundamentar los dictámenes sobre los mismos: la propia ley está basada sobre la consideración de la estabilidad de los hábitos en la vida de la gente encargada de cumplirla como bien observa aš-Šāṭibī al ver las cosas desde la finalidad de la ley. [189]

Concluyendo lo dicho anteriormente con más datos, diríamos que la consideraciñn de los hábitos de parte de los Mālikiyya- aunque compartido con otras escuelas jurídicas como la Ḥanafiya- está en plena coherencia con el *bien público*, otro importante fundamento mālikí; porque como dice aš-Šāṭibī, "si aceptaremos que la ley haya tomado en consideración los *bienes*, tendríamos que aceptar que también lo haya hecho con los *hábitos*, porque éstas yacen en el

---

[187] Ibíd., t. II, pp. 297-298.

[188] Ibíd., t. II, p. 283.

[189] Ibíd., t. II, p. 279.

origen de la ley, y como ésta es perpetua, también lo son los *bienes* y en ello consiste el sentido de que los hábitos hayan sido tomados en consideración en la legalizaciñn".[190]

9. *Saddu aḏ-ḏarā'iᶜi* o bloqueo de los medios

Este es un fundamento aplicado por Mālik[191] en la mayoría de los capítulos de su derecho como indica aš-Šāṭibī.[192]

Según aš-Šūqānī, *Sad aḏ-ḏarā'i'* o el *bloqueo de los medios* es "la cuestión que en su parecer, está permitida, pero cuya utilidad lleva a la prohibiciñn".[193] Dicho de otra manera, es un acto exento de corrupción que pudiera ser prohibido en caso de que condujera a la corrupción.

En al-Qurṭubī (419/1028),[194] es "algo prohibido en sí, pero se teme, al recurrir al mismo, que se cometa la prohibición".[195]

Los *fuqahā'e*distinguen entre tres categorías de *ḏarā'iᶜ*, las que se aplican con acuerdo, las que se aplican con desacuerdo y las que son objeto de divergencia,[196] pero las que conducen en las mayores de los casos a la

---

[190] Ibíd., t. II, pp. 287-288.

[191] Como lo indica Ibn ᶜĀṣim en su poesía rimada. Véase Ibn ᶜĀṣim, *murtaqā al-wuṣūli*, p. 132.

[192] aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. IV, p. 198.

[193] aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, p. 1007.

[194] Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, p. 97.

[195] Al-Qurṭubī, *al-Ŷāmiᶜu li aḥqāmi al-qur'āni*, t. II, pp. 57-58.

[196] aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. II, p. 390.

corrupción, son las que distinguen los mālikiyya en sus fundamentos jurídicos.[197]

Como parte de la demonstración jurídica,[198] este fundamento está en el origen de varias prohibiciones como la inhibición del viaje de la mujer sola sin acompañante para que no haya malas interpretaciones, o la excavación de pozos en el medio del camino para evitar el hundimiento de la tierra.[199] Su íntima vinculación con los engaños,[200] hizo que algunos *fuqahāʼe* lo rechazaran como aš-Šāfiᶜī.[201]

10. *Al-istiṣḥābu* o presunción de continuidad

Como tantos otros fundamentos mālikíes, *al-istiṣḥābu* o presunción de continuidad, es parte de la demonstración jurídica.[202]

Al-Ḥusīn b. Rašīq (632/1235) y Fajr ad-Dīn ar-Rāzī entre otros, lo definen como "el mantenimiento de la afirmaciñn de lo que había sido afirmado o la negación de lo que había sido negado".[203]

Para aš-Šūqānī (1250/1834), es todo "lo que haya sido aprobado y que en principio, deba de ser vigente en el futuro. Su significación está extraída del

---

[197] Fātiḥ Zaqlām, *al-uṣūlu alatī ištahara infirādu imāmi dāri al-hiŷrati bihā*, p. 307.

[198] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. I, p. 74.

[199] Aḥmad al-Jaṭīb, *fiqhu al-Islāmi*, pp. 237-238.

[200] aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. IV, p. 201.

[201] Ibíd., t. IV, p. 200.

[202] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. I, pp. 62-63.

[203] Ibn Rašīq, *Lubābu al-mahṣūli,* t. II, nota n° 1, p., 425; ar-Rāzī, *al-maᶜālimu fī uṣūli al-fiqhi*, p. 183.

acompañamiento, es decir dejar algo en su estado mientras no se halle nada que lo cambie".[204]

Definido de esta forma, los jurisprudentes destacaron en él tres significaciones: "el primero: tener en consideraciñn la razñn por la inocencia original antes de la llegada de la Ley; el segundo: tener en consideración lo general hasta que llegue lo específico y la consideración del Texto hasta que llegue la abrogación; el tercero: tener en consideración un juicio aprobado por la *Ley* en cuanto a su certeza y continuidad".[205]

Acorde a estas significaciones, Abū Isḥāq aš-Šīrāzī (476/1083) distingue entre dos categorías de *al-istiṣḥābu*: racional y aprobativo (por el consenso); el primero es cuando se recurre a la inocencia original o *al-barāʿatu al-aṣliyatu* y ésta es la vía por donde anda el *muŷtahidu* cuando le faltan pruebas legales. Si encuentra éstas, debe renunciar por ello y aplicar lo que es referible a las mismas; el segundo es recurrir al consenso, por ejemplo si el *mutayammimu* ve el agua durante su oración, debe cumplirla, porque el consenso había sido realizado sobre el cumplimiento de la oración, antes de mirar el agua.[206]

En Ibn al-Arabī, que sigue en líneas generales la misma distinciñn anterior, aportando ejemplos concretos sobre la cuestión, no le pasa desapercibido el carácter divergente de *al-istiṣḥābu*, hasta en los mālikiyya, sus "compaðeros" como suele decir refiriéndose a los jurisprudentes que con ellos, comparte la afiliación al malikismo.[207]

---

[204] aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, p. 974.

[205] al-Juḍarī, *uṣūlu al-fiqhi*, p. 356.

[206] aš-Šīrāzī, *al-lumaᶜu fī uṣūli al-fiqhi*, p. 247.

[207] Ibn al-ᶜArabī al-Maᶜāfirī, *al-maḥṣūlu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 130-131.

En cuanto a la legalidad del *al-istiṣḥābu*, está aprobada en la mayoría de los jurisprudentes.[208] Pero cuando la asientan sobre la ausencia de la prueba textual, siempre se enfrentan con la negativa de otros jurisprudentes. Así es por ejemplo el caso de al-Gazālī, que la rechaza enérgicamente insistiendo sobre la constancia de "una prueba racional o legal en *al-istiṣḥābu* y no sobre la ignorancia de las mismas".[209]

11. *Al-istiḥsānu* o analogía oculta

Lingüísticamente, *al-istiḥsānu* o analogía oculta significa "considerar buena una cosa".[210]

En Abū Ḥanīfa (151/767),[211] es "el juicio emitido sin argumento al considerar buena una cosa".[212]

---

[208] ar-Rāzī, *al-maᶜālimu fī uṣūli al-fiqhi*, pp. 182-184; ᶜl-'Āmidī, *muntahā as-su'li*, pp. 238-242.

[209] Al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 410-411.

[210] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. I, pp. 64-68. Para un análisis detallado de este término, véase al-Juḍarī, *uṣūlu al-fiqhi*, pp. 234-356.

[211] Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, Riḍā -Taŷadud (ed.), t. VI, pp. 255-256; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. II, t. VIII, pp. 79-84; I. ᶜAbbās (ed.) t. V, pp. 405- 415; Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-intiqā'u*, Abū Gudda (ed.), t. III, pp. 183-339; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. I, pp. 242-244; Abū al-Wafā al-Qurašī, *al-ŷawāhiru al-muḍī'atu*, al-Ḥ'lū (ed.), t. I, pp. 49-63; al-Ḥāfiẓ aḏ-Ḏahbī, *manāqibu al-Imāmi Abī Ḥanīfata,* pp. 13-53; *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, t. I, pp. 168-169; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, ᶜAbbās (ed.), p. 86; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. II, pp. 229-232; Ḥaŷŷī Jalīfa, *kašfu aẓ-ẓunūni*, t. I, p. 842; t. II, págs. 1287, 1680-1682, 2015; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. II, p. 495; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. VIII, p. 36. Una exposición critica de su doctrina metafísica se halla en Sāmī an-Naššār, *naš'atu al-fikri al-islāmiyyi*, t. I, pp. 233-243.

[212] aš-Šīrāzī, *al-lumaᶜu fī uṣūli al-fiqhi*, p. 244.

Aš-Šūqānī (1250/1834), quien lo rechaza,[213] lo define como "el argumento reflejado en la mente del *muŷtahid* pero que le es difícil expresarlo".[214]

Esta misma definición la cita al-„Āmidī refiriéndose a los ḥanafiya, pero considera vana la divergencia entre los ulemas sobre el término siempre que se fundamente en los principios del consenso o sobre las causas correspondientes al juicio conveniente sobre un hecho u otro.[215]

Bien que es común a varias doctrinas jurídicas, como los ḥanafiyya, *al-istiḥsānu* es característico de los mālikiyya, no porque abunde en los mismos, como bien seðala aš-Šāṭibī,[216] quien aporta varios ejemplos sobre el mismo,[217] sino porque dispone de un núcleo textual y racional.

Este dato, quizás condicionñ la opciñn mālikí por este fundamento pues indica en parte, que los mālikiyya aunque respetan la prueba legal, hallada en *Alcorán* y en la *Sunna* o en ambos, a veces recurren al razonamiento demostrativo. Pero de otra parte, ello sirve para especular sobre la posibilidad de acometer alguna irregularidad demostrativa al recurrir a los argumentos subjetivos, y por consiguiente, desviarse de los fines generales de la Ley islámica o que es lo peor aún, sustituir ésta por meras opiniones infundadas racional y jurídicamente.

---

[213] aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, p. 989.

[214] Ibíd., t. II, pp. 985-986.

[215] al-'Āmidī, *muntahā as-su'li*, pp. 244-245.

[216] aš-Šāṭibī, *al-muwāfaqātu*, t. IV, p. 209.

[217] Ibíd., t. IV, pp. 205-210.

Ello quizás, condujo a un gran uṣūlī de la talla de aš-Šāfiᶜī a rechazar a *al-istiḥsānu*,[218] porque lo considera inadmisible desde la perspectiva dogmática y jurídica a la vez. De ahí su famoso juicio: "quien practica a *al-istiḥsānu* es como si fuera un legislador".[219]

Por su parte, al-Gazālī, lo considera parte de las pruebas ilusorías,[220] y bajo este criterio lo rechaza categóricamente dando varios ejemplos de su incompatibilidad con los argumentos generales de la razón jurídica.[221]

Tampoco lo admite otro gran uṣūlī que era Ibn Ḥazm, aunque desde una perspectiva diferente, porque por una parte, este principio contradice las líneas generales del enunciado en *Alcorán*, y por otra parte, carece de los fundamentos demostrativos y resulta ser, en definitiva, mera opinión subjetiva y personal influida por los caracteres, los temperamentos y los intereses.[222]

III. Las características del malikismo

Nos parece oportuno detenernos ahora en las características del malikismo en general aplazando el examen del *malikismo andalusí* a próximos capítulos.

Para empezar, aludiremos primero a un dato muy significativo: excepto el malikismo, ninguna doctrina jurídica suní, se germino en el mismo sitio donde tuvo su desarrollo la misma *šarīʿa* islámica. Ni el hanafismo, ni el šafīᶜismo, ni

---

[218] aš-Šāfiᶜī, *ar-risālatu*, p. 25 y pp. 503-511.

[219] Ibíd., t. VII, p. 299; al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, p. 467.

[220] al-Gazālī, *al-mustaṣfā*, t. II, p. 434.

[221] Ibíd., t. II, pp. 467-477.

[222] Ibn Ḥazm, *al-Iḥqāmu*, t. VI, pp. 16-17.

tampoco el hanbalismo, tuvieron esa condición de nacerse y germinarse en la cuna misma de la revelación donde empezó la etapa legislativa del Islam.

No se trata de ningún privilegio: pero sí de un dato característico del malikismo que tenemos que reseñar porque de muchos fundamentos comunes a otras doctrinas jurídicas, el *consenso de los medinenses* deriva de este dato y curiosamente, de todos los fundamentos del malikismo, sólo *la obra de los medinenses* fue objeto de tanto rechazo y divergencia.

En cualquier caso, el malikismo no se reduce sólo a *la obra de los medinenses*, ni tampoco a sus características. La doctrina mālikī tiene, como todas las doctrinas antes citadas, sus características que exceden de *la obra de los medinenses* y el mero nacimiento en la ciudad del Profeta. Nos conformamos con citar algunas a modo de ejemplo para concluir este apartado de índole preliminar.

1. Abundancia de fundamentos

Como doctrina sistematizada y racionalizada que era el malikismo, sus fundadores se cuidaron mucho de proporcionarle una serie de fundamentos de base. El aspecto general de las mismas es que fueron de una abundancia considerable.[223]

En efecto, cuando intentamos enumerar los fundamentos del malikismo, nos resulta difícil hacerlo y nos conformamos con lo generalmente establecido entre los estudiosos más acreditados en la materia. Pues bien, esta abundancia va en conjunto con una diversidad y variedad de primera magnitud.[224]

---

[223] Abū Zahra, *Mālik*, p. 478.

[224] a-Ta'wīl, "The special characteristics of the Mālikī Madhhab", *Hasan's Lessons*, October 21, 2004, p. 4.

En parte, corresponde a los fundamentos establecidos por los *mālikiyya* y empleados por los mismos, y en parte, afecta las maneras particulares con que hayan sido focalizados en la práctica. Para tomar sólo un ejemplo, diríamos que el razonamiento jurídico (*at-taᶜlīlu al-ᶜaqliyyu*) fue llevado a cabo de manera directa a través del *qiyās* o de manera indirecta recurriendo *a šarᶜu man qablanā* o *legislación de los que nos precedieron*,[225] ambos de máxima transcendencia en los mālikiyya. No sin excusa alguna que este último fundamento fue rechazado por Ibn Ḥazm,[226] porque en el fondo, es un *qiyās* camuflado de consenso que resultó ser una mera *imitación servil* deficiente en cuanto a creatividad jurídica comparada con la interpretación directa de *Alcorán* y de la *Sunna*, como dos fuentes inagotables de la inspiración legislativa.[227]

2. Abundancia de reglas

Generalmente, la regla es "la causa universal aplicada sobre todas sus particularidades (*al-ŷuz'iyyātu*)".[228]

En los fundamentos del derecho, se denomina una regla jurídica a "las directrices generales empleadas por los *fuqahā''e* para deducir cuestiones particulares y definir la causa común entre cada una de las mismas hasta llegar a

---

[225] Véase el estado de este fundamento en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. I, pp. 63-64.

[226] Ibn Ḥazm, *an-nubḏatu al-qāfiyatu*, pp. 57-59.

[227] Véase la defensa de al-Bazdawī (382/992) a los Ḥanafiya sobre este fundamento, *uṣūlu al-Bazdawiyyi*, pp. 232-234.

[228] al- Ŷurŷānī, *at-taᶜrīfātu*, p. 177; aš-Šanqīṭī, *našru al-bunūdi ᶜalā marāqiyi as-saᶜūdi*, t. I, p. 17.

desarrollar una regla general aplicable para todas las particularidades incluidas bajo su totalidad".[229]

Las principales reglas jurídicas de aspecto universal[230] son: *los asuntos son en función de sus fines*;[231] *La certidumbre no se desaparece con la incertidumbre*;[232] *La costumbre es autoritaria*; [233] *El daño implica la desaparición*;[234] *El aprieto apela a la moderación*. [235]

Existen otras reglas menos universales pero que incluyen varias cuestiones particulares que llegan a cuarenta reglas,[236] como por ejemplo: *La obligación prevalece a la sub-obligación (an-naflu)*;[237] *El esfuerzo personal (al-iŷtihādu) no anula a otro iŷtihād*;[238] *Se prohíbe donar lo prohibido*;[239] *El*

---

[229] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯ*, p. 259.

[230] aš-Šāṭibī indica que los fines de la šarīᶜa están fundamentados sobre las directrices universales. Véase *al-muwāfaqātu*, t. I, pp. 29-30.

[231] al-Fādānī, *al-fawā'idu al-ŷaniyatu*, t. I, pp. 9-10 y 108-194.

[232] Ibíd., t. I, pp. 10-11 y 195-243.

[233] Ibíd., t. I, pp. 13-14 y 289-311.

[234] Ibíd., t. I, p. 12 y 266-288.

[235] Ibíd., t. I, pp. 12-13 y 244-265.

[236] Ibíd., t. I, p. 15.

[237] Ibíd., t. I, pp. 23-24 y t. II, pp. 263-277.

[238] Ibíd., t. I, pp. 15-16 y t. II, pp. 7-50.

[239] Ibíd., t. I, p. 26.

abandono de la divergencia está recomendable;[240] *Lo más laborioso, más virtuoso es*;[241] *La obligación no se abandona sólo por la obligación*;[242] *Si lo licito y lo ilícito se ajuntan, se considera más lo ilícito*;[243] *La interrogación está repetida en la respuesta*;[244] *Al silencioso*, *no se le atribuye la palabra*;[245] *La gobernación particular es más fuerte que la gobernación general*.[246]

Estas reglas jurídicas eran en un principio meros conceptos teóricos, pero poco a poco, empezaron a sistematizarse y finalmente obtuvieron su aspecto regulador en la dialéctica jurídica. Con su casi reciprocidad con los fundamentos, los *fuqahā''e* insistieron sobre las diferencias que hay entre ambos,[247] y de manera especial, cuando están destinadas a la práctica jurídica.

A título de ejemplo, las *reglas fundamentales* surgieron de los vocablos árabes y tienen que ser objeto de comprensión según la *abrogación*, lo *particular*, el *imperativo* y la *inhibición* entre otras, pero no es el caso para las *reglas jurídicas*. Los secretos de la *šarīᶜa* no se entienden de las *reglas fundamentales*, ni tampoco su *sabiduría*, pero sí se entienden de las *reglas*

---

[240] Ibíd., t. I, p. 20 y t. II, pp. 170-199.

[241] Ibíd., t. I, pp. 22-23 y t. II, pp. 232-256.

[242] Ibíd., t. I, p. 24 y t. II, pp. 282-287.

[243] Ibíd., t. I, pp. 16-17 y t. II, pp. 51-94.

[244] Ibíd., t. I, p. 21.

[245] Ibíd., t. I, pp. 21-22 y t. II, pp. 221-231.

[246] Ibíd., t. I, pp. 27-28.

[247] Cabe señalar que existe gran diferencia entre reglas y fundamentos en el malikismo. Véase al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun*, pp. 60-65.

jurídicas; de *las reglas fundamentales*, los juicios de lo particular se obtienen por intermediario y no de manera directa, a diferencia de las reglas jurídicas que se obtienen directamente.

La regla fundamental *El imperativo corresponde a la obligación*, significa la obligatoriedad de la oración, pero a través de un argumento textual como *Haced la oración.*[248]

Mientras la *regla jurídica Los asuntos son en función de sus fines*, significa la obligatoriedad de la intensión en la oración directamente sin intermediario alguno; el tema de la *regla fundamental* son los dictámenes y las argumentaciones como *el imperativo implica la obligación*, *la inhibición implica la prohibición* y *el consenso es una prueba decisiva*, en cuanto al tema de la *regla fundamental* es el acto del mandato como *la certidumbre no se desaparece con la incertidumbre*, *al silencioso*, *no se le atribuye la palabra*; gracias a las *reglas fundamentales*, el *muŷtahidu* llega a formular los dictámenes jurídicos, mientras que las *reglas jurídicas* son las directrices universales de la jurisprudencia logradas por al *muŷtahid* al aplicar las *reglas fundamentales*.[249]

De los tratados mas consagrados en este arte, tenemos de los Mālikiyya *Las reglas* del Cādī „Iyāḍ; los *furūq* o *diferencias* del Imām al-Qarāfī (684/1285);[250] *al-Kuliyātu al-fiqhiyyatu*[251] de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad al-

---

[248] Peregrinación, 78.

[249] al-Fāddānī, *al-fawā'idu al-ŷaniyatu*, t. I, p. 66.

[250] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 68.

[251] Edición crítica de Muḥammad Abū al-Aŷfān, ad-Dāru al-ᶜArabiyatu, Túnez, 1997.

Maqrrī (759/1398);[252] *al-manhaŷu al-muntajabu fī qawāᶜidi al-manhaŷi* de Abī al-Ḥasan az-Zaqāq at-Tuŷībī al-Fāsī (912/1513);[253] *Iḍāḥu al-masāliki ,ilā qawāᶜidi Mālikin* de Abī al-Abās Aḥmad al-Wanšrīsī (914/1508); [254] *kitābu al-kuliyāti* de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Gāzī al-Uṯmānī al-Meknāsī (919/1513);[255] las *Qawāᶜid* de Abī Mālik ᶜAbd al-Wāḥid al- Wanšrisī (955/1548);[256] *taqmīlu al-manhaŷi* y su comentario de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad Mayyāra al-Fāsī (1072/1662);[257] *al-yawāqītu aṯ-ṯamīnatu* de ᶜAlī b. ᶜAbd al-Wāḥid al-Anṣārī (1057/1647);[258] *al-maŷāzu al-wāḍiḥu fī maᶜrifati qawāᶜidi al-Maḏhabi ar-rāŷiḥi* de Muḥammad Yaḫyā b. Muḥammad b. al-

---

[252] Bābā at-Tanbuqtī, *naylu al-ibtihāŷi*, al-Ḥarāma (ed.), biog. n° 550, pp. 420-427; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 832, p. 323.

[253] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 98.

[254] Véase su biografía en Ibn ᶜAsqar, *dawḥatu an-nāširi*, Ḥiŷŷī (ed.), biog. n° 32, pp. 47-48; at-Tanbuqtī, *naylu al-ibtihāŷi*, al-Ḥarāma (ed.), biog. n° 130, pp. 135-136; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 99; I. Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 138

[255] Véase su biografía en Bābā at-Tanbuqtī, *naylu al-ibtihāŷi,* al-Ḥarāma (ed.), biog. n° 709, pp. 581-583; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu,* t. IV, p.100; Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, pp. 208-209; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. V, p. 336.

[256] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 101; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1068, pp. 282-283.

[257] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 767, p. 113; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1200, p. 309; Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, p. 249; b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 162; Belmāḥī, *muᶜŷamu al-maṭbūᶜāti al-magribiyyati*, pp. 340-341; Lévi Provençal, *mu'arrijū aš-Šurafā'i*, al-Jallādī (trad.), pp.182-183.

[258] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 763, pp. 111-112; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1153, p. 308.

Mujtār b. aṭ-Ṭālib ᶜAbd Alāh aš-Šangīṭī (1330/1912);[259] de los šāfiᶜies, las *Reglas en la casuística šāfiᶜī* de Abī Ḥāmid al-Ŷaŷermī (613/1216) y *al-ašbāhu wa an-nadā'ir* de Ŷalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (911/1505); de los ḥanbalies, *taqrīru al-qawāᶜidi wa taḥrīru al-fawā'idi* de Ibn Raŷab al-Ḥanbalī (795/1393).

No entra en nuestro propósito enumerar todas las obras redactadas en este arte, ni matizar sobre las diferencias entre las reglas y fundamentos jurídicos, ni tampoco hacer una síntesis sobre la evolución histórica de la investigación jurídica inspirada en este arte, sino más bien insistir sobre una de las características que marcó el malikismo al respecto: nos referimos a la abundancia de las reglas jurídicas en esta doctrina hasta alcanzar unas cimas considerables.[260]

3. *Al-maṣāliḥu al-mursalatu* o bien público

Hemos dicho antes que el *bien público* o *al-maṣlaḥatu al-mursalatu*,[261] es particular a los mālikiyya según consta en aš-Šūqānī [262] y aš-Šāṭibī [263] entre

---

[259] Para su biografía, véase Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1713, p. 435; b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 175-176. Debemos los datos correspondientes a los mālikiya a al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp. 260-262.

[260] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 260.

[261] "Principio libre aplicación o tolerada adecuación" como en J. Aguilera Pleguezuelo, *Estudios de las normas e instituciones del derecho islámico en al-Andalus*, p. 128.

[262] Aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, p. 991.

[263] aš-Šāṭibī, *al-Iᶜtiṣāmu*, Mašhūr 'Āl Salmān (ed.), t. III, p. 6.

otros. En efecto, el *bien público* forma parte integral de los fundamentos propios al malikismo[264] aunque a veces, haya sido empleado por los Ḥanafiyya.[265]

Ahora bien, el *bien público* constituye el núcleo transcendental de los *fines de la Ley* como los había denominado el autor de las *muwāfaqāt*.[266] Consientes de la importancia de dichos fines, los mālikiyya se preocuparon por aprovecharse de todo aquello que les proporcionaba vías seguras para formular preceptos conforme a la finalidad de la Ley. Empezaron entonces a utilizar este fundamento hasta límites intolerables.

De ahí la critica de la que fueron objeto durante generaciones. Pero lo característico de ellos en este caso es que supieron manejar ampliamente dicho principio [267] porque vieron en él el instrumento eficaz para controlar la fluidez con que estaba caracterizada la vida diaria de los musulmanes, especialmente cuando se vieron obligados a tomar actitudes ante su diversidad cultural.

El *bien público* es variable, como la vida misma; limitarlo dentro de unas normas de índole relativa, sería condenar la finalidad de la ley a la ineficacia, y esto es lo que los mālikiyya intentaron evitar al manejar ampliamente este paradigma fundamental dentro de su doctrina.

---

[264] Fātiḥ Zaqlām, *al-uṣūlu*, p. 81.

[265] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. I, p. 16.

[266] La obra jurídica de aš-Šāṭibī *al-muwāfaqātu fī uṣūli aš-šarīᶜati* que por sí sola representa una aportación valiosísima a la filosofía del derecho islámico.

[267] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp. 257-259.

4. *Al-ᶜurfu* o amplia consideración de la costumbre

Con el mismo espíritu, los mālikiyya tomaron en consideración al *ᶜurfu* o *costumbre*. Esa actitud es coherente con el antecedente fundamento: porque el *bien público* es esencialmente compatible con las costumbres. Éstas son diversas y variables, el *bien público* lo es también. Y ambos, son fuertemente relativos en cuanto al contenido y a la forma con que suelen ser manifestados. Si que los mālikiyya condicionaron el *ᶜurfu* para que no fuera objeto de abuso y para que no se convirtiese en incompatible con la finalidad de la ley, que estimaron indiscutible, pero lo característico de su manera de considerar el *ᶜurfu* fue bastante amplia[268] al ver que el *bien público* pueda perjudicar si no se cediera terreno a los costumbres para que manifiesten su necesidad legislativa.

5. *ᶜAmalu ahli al-Madīnati* u obra de la gente de Medina

Cuando estábamos hablando de los fundamentos del malikismo, vimos que la *obra de ahlu al-Madīnati* y sus prácticas hayan sido siempre objeto de objeción y de rechazo por los adversarios doctrinales de esta escuela jurídica.[269] Siendo un fundamento basado sobre la observancia de la obra de los medinenses y su manera de entender la ley islámica, la práctica de *ahlu al-Madinati* como fundamento, es particular al malikismo y obviamente, señal de su fuerte ligadura a la tradición profética realizada en la Medina y buena referencia a que éste y no otro lugar es donde se desarrolló la ley islámica y por consiguiente, merecedora de respeto y de observancia.

En efecto, de los varios fundamentos del malikismo, éste logró ganar una buena porción de critica porque incluye, en parte, que la credibilidad de los

---

[268] Ibíd., pp. 226-228.

[269] Por ejemplo, Ibn Ḥazm en *al-muḥallā*, Aḥmad Šākir (ed.), t. I, p. 55.

medinenses está por encima de todo, inclusive los *fuqahā''e* musulmanes que se repartieron aquí y allí en lo que se ha conocido entonces como *Dāru al-Islāmi*,[270] y de otra parte, que su consenso está fuera de duda y, por consiguiente, tiene un carácter obligatorio.

No nos corresponde aquí debatir el tema de la validez o no de la obra de *ahlu al-Madīnati* [271] y su consenso, ni tampoco el valor de las criticas dirigidas a los mismos, sino más bien señalar que este fundamento destaca como peculiar de los mālikiya y queda vinculado a la condición misma de su génesis.

6. Divergencia de los mālikiyya con Mālik

La variedad y amplitud del campo jurídico deriva de la naturaleza misma de la vida social de los hombres. Acorde con éste fundamento, fue habitual que los juristas se divergiesen entre sí.

Pero cuando se trata de unos juristas que, teóricamente son adeptos de la misma doctrina, la cuestión empieza a tener otra índole: no se trata ya de divergencia interna, sino más bien de una clara cisma doctrinal. Sin embargo, no fue aquello el caso de los juristas mālkiyya, pues no tenemos constancia de que algunos de los mismos intentaran abrir la brecha doctrinal hasta límites profundos en el seno del malikismo. Lo que sí tenemos son actitudes divergentes con el propio Mālik de parte de sus seguidores[272] sin que hayan cruzado la línea

---

[270] A parte de su significación geográfica y confesional, este término fue desarrollado en la jurisprudencia musulmana para designar el lugar donde los dictamenes de la šarīᶜa puedan ser observadas y respaldadas por las autoridades competentes.

[271] Es de sumo interés consultar parte de ese debate en Ar-Rahhālī al-Fāruqī, *al-Imāmu Mālikin y su teoría en la fundamentalisación de la obra de la gente de Medina*, Nadwatu al-Imāmi Mālikin, t. I, pp. 53-64.

[272] Véase lo que dijo a propósito de este tema al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun,* pp. 149-154.

limítrofe de la doctrina. El dato en sí, revela la dialéctica interna de esta doctrina más que su debilidad creadora.

Tampoco revela la carencia de dicha doctrina en cuanto a planteamientos y tesis, sino la riqueza de posibilidades de que ella dispone. Su dispositivo fundamental, tal como lo hemos comprobado antes, es de una variedad extrema, especialmente el *bién público*, fundamento de índole transhistórico por excelencia.

La actitud de los mālikiyya de la talla de Yaḥyā al-Layṯī (234/849);[273] de Ibn Ḥabīb (238/852);[274] de Saḥnūn (240/854);[275] de Muḥammad b. ᶜUmar b. Lubāba (314/926);[276] de Aḥmad b. Ziyād al-Farsī (319/931); de Ibn al-Libād (339/950); de Muḥammad b. Yabqā b. Muḥammad b. Zarb (381/991); [277] de

---

[273] Véase su biografía mas adelante.

[274] Véase su biografía mas adelante.

[275] Para su biografía, véase al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, laŷnatu i'ḥyā'i at-turāṯi al-ᶜarabiyyi (Vª ed.), pp. 28-30; Aṣ-Ṣafadī, *al-wāfī bi-al-wafayāti*, t. XVIII, biog. n°. 6990, pp. 258-259; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. IV, pp. 92-93; I. ᶜAbbās (ed.), t. III, biog. n° 382, pp. 180-182; aš-Ṣirāzī, *ṭabaqātu al-fuqāha'i*, pp. 156-157; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 99-101; al-Mālikī, *Riyāḍu an-nufūsi*, t. I, Bašīr al-Qūš (2ª ed.), pp. 345-375; Aljoxanī, *quḍātu qurṭubata*, Ribera (ed.y trad.), p.132; al-Abyārī (ed.), p. 136; ᶜIzzat al-Aṭṭār (2ª ed.), pp. 305-306; Ibn Farḥūn, *ad-Dībāŷu*, biog. n°. 344, pp. 263-268; Bašā al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-ᶜārifīna,* t. II, pp. 522-524; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, p. 182; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 173-174; az-Zirklī, *al-ᶜaᶜlām*, t. IV, p. 5. Makkī aporta una lista de los que escribieron la biografía de Saḥnūn. Véase la nota n° 196 en Ibn Ḥayyān al-qurṭubī, *al-muqtabasu*, Makkī (ed.), p. 299. Véase también la monografía sobre este imām en Azab Zinhūm, *al-Imāmu Saḥnūnun*, al-qāhira, 1992.

[276] Éste no veía fiable el único testigo con el juramento tal como está establecido en Mālik. Véase al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, laŷnatu i'ḥyā'i at-turāṯi al-ᶜarabiyyi (Vª ed.), p. 50. También al-Wazzānī, Lubnā, "El proceso penal hispano-musulmán", p. 257.

[277] véase su biografía más adelante.

ᶜAbd Allāh b. Abī Zayd al-Qayrawānī an-Nafzī (386/996);[278] de ᶜAb al-Jalaq b. Jalaf b. Saᶜīd b. Šablūn al- Qayrawānī (391/1001); de ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-Aṣīlī (392/1002) entre otros,[279] revela que aunque dichos *fuqahā"e* fueron fieles a Mālik, nada les impidiñ divergirse con el maestro, sin ir lejos de explicar esta divergencia como una especia de liberalismo como le apaetece a Vincent decir sobre los mālikiyya de al-Andalus.[280] Y ello, añadido a otros aspectos, representa un carácter propio y diferencial del mālikismo.[281]

7. Terminología propia

Otro aspecto característico al malikismo es su terminología. Pero hay que matizar aquí que no se trata de una terminología jurídica propiamente dicha, porque ésta es común a todas las doctrinas jurídicas del Islam suni, inspirada en su conjunto, de los fundamentos del Derecho o *uṣūlu al-fiqhi*.

Si supuestamente existe una con las características requeridas en una ciencia positiva como es el caso de los fundamentos del derecho, no pudo llegar

---

[278] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrastu*, t. VI, Riḍā Taŷadud (ed.), p. 253; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, p. 221; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, p. 477; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 4, pp. 10-13; a-Dabbāg y at-Tannūjī, *maᶜālimu al-imāni*, Maḍūr (ed.), t. III, biog. n° 239, pp. 109-121; ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. VI, S. Aᶜrāb (1 ª ed.), pp. 215-222; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, pp. 447-448; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 374, pp. 119-121; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 227, p.96.

[279] Son varios *fuqahā'e* según al-Ŷaydī. Éste se conforma con enumerar a unos 59 de los mismos. Véase la lista elaborada por él en su *mabāhiṯun fī al-maḍhabi al-mālikiyyi*, pp. 282-297.

[280] *Études sur la loi musulmane, Rite de Malek*, p. 29.

[281] Ibn ᶜAbd al-Barr estaba en desacuerdo con Mālik sobre el asunto de la apropiación del perro. Lo fue también el faqīh mālikī Ibn ᶜArḍūn al-Gumārī (992-1584). Cf., b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 293.

a que formase un aspecto característico al malikismo excepto en sus fundamentos antes expuestos. Nos estamos refiriendo más bien a una terminología de índole métodico-dialectico, o dicho de otra manera, estamos ante una terminología bio-bibliográfica y epistemológica, ambas de aspecto descriptivo en la dialéctica māliki de las reglas, de los autores, de las obras empleadas.

Para dar sñlo un ejemplo, los mālikiyya cuando emplean el término *transmisiones* o *riwāyāt*, es que designan los dichos de Mālik; si emplean el *aspecto* o *waŷhun*, es que aluden a las opiniones emitidas por los destacados mālikiyya o sus *muŷtahidīn*. Lo mismo ocurre cuando emplean lo *manifiesto* o *aẓ-ẓāhiru* y lo *conocido* o *mašhūrun*, es que remiten a uno o más de las opiniones emitidas por los mālikiyya *muŷtahidīn*; si emplean el *camino* o *vía (aṭ-ṭarīqu*), es que quieren designar la manera o maneras por la cual la doctrina de Mālik fue transmitida; si dicen los *medinenses*, es que designan a Abī Amrū ᶜUtmān b. Kināna (286/899),[282] Ibn al-Māŷišūn (212/817),[283] Muṭarraf (220/835),[284] Ibn Nāfiᶜ (186/802)[285] e Ibn Maslama (206/821);[286] los iraquíes son

[282] Para su biografía, véase al-Cāḍī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), t. II, p. 177; aš-širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, pp. 146-147.

[283] Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 11, p. 56.

[284] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog, n° 593, p. 424; al-Cādī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. I, Hāšim Sālim (ed.), pp. 206-207; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 332, pp. 96-98; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 14, p. 57.

[285] ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), t. III, pp. 128-130 ; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog, n° 262, p. 213 ; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 147; Aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. X, biog. n° 96, pp. 371-374 ; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 4, p. 55.

[286] Para su biografia, véase, Ibn Farḥūn, *ad-dibāaŷu*, biog. nº 436, p. 326; al-Cādī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, aṣaḥrāwī (ed.), t. II, p. 177 y t. III, pp. 131-132; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 11, p. 56. Cabe

al Cādī Ismāʿīl, Abū Isḥāq b. Ismāᶜīl b. Ḥammād b. Zayd al-Azdī al-Baṣrī (282/895),[287] Ibn al-Qaṣṣār (397/1007),[288] Ibn al-Ŷalāb (378/988),[289] al Cādī ᶜAbd al-Wahāb (422/1030),[290] al Cādī Abū al-Faraŷ (330/942) y Abū Bakr al-Abharī (375/985);[291] los *magāriba* o magrebíes, son Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (386/996), Ibn al-Qābisī (403/1012),[292] Ibn al-Libād (333/945),[293] al-Lajmī

---

señalar que la muerte de este *faqīh* es objeto de divergencia entre Ibn Farḥūn que lo fija en (206/821) e ᶜIyāḍ que lo fija en (210/825).

[287] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIII, pp. 339-342; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, t. II, pp. 625-626; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 167, pp. 151-155; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, pp. 334-335; as-Suyūṭī, *bugyatu al-uᶜāti*, t. I, p. 343; aš-Šīrārzī, *ṭabaqātu al- fuqahā'i*, pp. 164-165; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 54, p. 65.

[288] Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 208, p. 92.

[289] Aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 275, pp. 383-384.

[290] Véase su biografia mas adelante.

[291] Para su biografia, véase: Aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 241, pp. 332-334; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 167, ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), t. III, pp. 364-366; t. VI, Saᶜīd Aᶜrāb (1ªed.), pp. 183-192; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 472, pp. 351-353; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. II, p. 304; Aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 146; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, p. 402, Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t.I, biog. n° 204, p. 91; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 378, pp. 122-123. Éste pone la fecha de 395/ 1005, para su muerte.

[292] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 99, pp. 158-162.

[293] Para su biografía, véase: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XV, biog. n° 184, p. 360; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 19; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n°464, pp. 346-347; a-Dabbāg y at-Tannūjī, *maᶜālimu al-imāni*, Maḍūr (ed.), t. III, biog. n° 191, pp. 21-27; Ibn Qunfuḏ, *al-wafayātu*, p. 217; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 163, p. 84; ᶜIyāḍ, *tqrtību al-madāriki*, Benšarīfa (2 ª ed.), pp. 286-295.

(478/1085),[294] al-Bāŷī (474/1081), Ibn Muḥriz (655/1267),[295] Ibn ᶜAbd al-Barr (463/1071), Ibn Rušd (520/1126) el abuelo e Ibn al-ᶜArabī (543/1148).[296]

Así, los mālikiyya pudieron establecer un conjunto terminológico propio a los mismos[297] hasta límites incomparables con otras doctrinas.[298]

8. Flexibilidad doctrinal

Las características del malikismo, tal como las hemos expuesto, reflejan no sólo el aspecto diferencial de dicha doctrina en cuanto al ambiente donde se desarrolló y los fundamentos básicos de su jurisprudencia, sino también su

---

[294] a-Dabbāg y at-Tannūjī, *maᶜālimu al-imāni*, Maḍūr (ed.), t. III, biog. n° 317, pp. 199-200, al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 599, pp. 50-51.

[295] Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1041, pp. 364-365, as-Simlālī, *al-iᶜlāmu*, t. IV, biog. n° 545, pp. 189-191.

[296] Para su biografía, véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1181, pp. 531-533; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1305, pp. 855-856; Ibn Jāqān, *qalā'idu al-ᶜiqyāni*, ᶜAlī Šwabqa (ed.), pp. 297-300; Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp. 692-694; aḏ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 179, pp. 82-88; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 180, pp. 125-131; al-Bunnāhī, *Tārīju quḍāti al-Andalusi*, laŷnatu i'ḥyā'i at-turāṯi al-ᶜarabiyyi (Vª ed.), pp. 105-107; Ibn Farḥūn, *ad-Dībāŷu*, biog. n°.509, pp. 376-378; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 25-43; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n°128, pp. 197-204; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VII, pp. 17-18; I. ᶜAbbās (ed.), t. IV, biog. nº 226, pp. 296-297; Ibn Saᶜīd, *al-mugribu*, t. I, Šawqī Ḍayf (IV ed.), biog. n° 177, pp. 254-255; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 511, pp. 167-171; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 262-263; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 232-234; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 609, pp. 56-58; al-Cāḍī al-Meknāsī, *ŷaḏwatu al-iqtibāsi,* pp.260-262; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t.I, biog. n° 408, pp. 136-138; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. VI, p. 230; Aᶜrāb, S. *maᶜa al-cādī Abī Bakrin b. al-Arabiyyi*, pp. 9-180. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 216-218.

[297] Para más datos sobre la terminología mālikī, véase al-Mujtār al-Māmī, *al-Mḏhabu al-mālikiyyu*, pp. 484-514.

[298] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun,* p. 268.

sustancial distintivo: nos referimos a su flexibilidad externa e interna, objeto de unanimidad entre los estudiosos.[299]

La frecuencia con que se desarrolló el malikismo, el impulso con que se introdujó en ambientes antes reservados a otras doctrinas y escuelas jurídicas, la resistencia de la que fue objeto ante todos los proyectos aniquiladores de su presencia en al-Andalus, al-Magrib, Ifriqiya, Egipto e incluso en Sicilia que tuvo también su destacados ulema como Ḥamdūn al-Qalbī (270/883),[300] todo ello manifiesta su flexibilidad tanto como fundamentos, reglas y principios, tanto como ideología ligada al aš'arismo sistematizado por el antes *mutaqalimun mu'tazīliyyun*, el gran teñlogo Abū al-Ḥasan al-Ašᶜarī (324/936).[301]

9. Influjo sobre otras legislaciones

Para subrayar este carácter específico al malikismo, vamos a ceder la palabra a un gran erudito en la materia, el ulema ᶜAbd al-Azīz b. ᶜAllāh:

> "El Derecho mālikí, y de manera especial en Marruecos y en al-Andalus, tenía, desde el siglo X, un influjo profundo, no solamente sobre el derecho canónico, sino también sobre at-Talmūd y el derecho hebraico en Fez en el mismo siglo en que fue propagada

---

[299] A-Ta'wīl, M., "The special characteristics of the Mālikī Madhhab", *Hasan's Lessons*, October 21, 2004, p. 8.

[300] Busaᶜd, "Intišāru al-maḏhabi al-mālikiyyi fī ŷazīrati Seqiliyata", *Daᶜwatu al-ḥaqqi,* 402 (2002), p. 63.

[301] Para su biografía, véase por ejemplo, Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 14-15; I. ᶜAbbās (ed.), t. III, biog. n° 429, pp. 284-286; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, pp. 129-133; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XV, biog. n°51, pp. 85-90; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 340, pp. 396-398; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. IV, p. 263.

allí la doctrina mālikī posterior a los tiempos durante los cuales había estado vigente el Derecho ḥanafī, šāfiᶜī y awzāᶜī." [302]

Para ilustrar este dato, el autor escoje los escritos de Abī Saīᶜd b. Yūsuf al-Fayūmī conocido por el Rabino (942/1535):

"[éste erudito] considerado como el creador de la filosofía judía en el Medievo, compuso una traducción árabe del *Viejo Testamento* y completó la ley hereditaria judía apoyándose sobre la ley islámica". [303]

Y para dar más ejemplos sobre este tema, el mismo autor alude a otro ulema judío marroquí:

"Isḥāq b. Yaᶜqūb al-Kūhin apodado al-Fāsī, nacido en el aðo 404/1013, compuso un comentario de *al-Talmūd* en veinte volúmenes considerado hasta el momento, el más importante en la legislación talmúdica. Tiene compuestos también trescientos dictámenes redactados todos en árabe e inspirados en el Derecho mālikī vigente durante aquellos tiempos en al-Andalus y en Marruecos. Es el mismo quien fundó en Lucena-donde estuvo durante un período de su vida intelectual el imām Ibn Rušd, un círculo de estudios que consiguiñ reunir a discípulos andalusíes judíos".[304]

El influjo del malikismo no se limitó a la legislación hebraica, sino también se difundió sobre otras legislaciones cercas del Derecho mālikī tanto en el tiempo como en el espacio:

"En el aðo 1272- prosigue ᶜAbd al-Azīz b. ᶜAbd Allāh - Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y emperador de Occidente, se inspiró mucho en los frutos de la civilización islámica de la segunda mitad del siglo XIII, proporcionados por varias fuentes árabes.

---

[302] b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 44.

[303] Ibíd., p. 44.

[304] Ibíd., p. 44.

> Es el mismo quien renovó la Universidad de Salamanca que desempeñó un papel importante en lo que iba a ser el *Derecho Internacional Moderno*. Es el mismo quien redactó la primera *mudawwana* jurídica en Europa bajo el título de las *Siete Partidas* (publicadas por Gregorio López en tres tomos, Madrid, 1829), e inspiradas en las leyes de las comunidades musulmanas en al-Andalus del año 679/1289. No pasa desapercibido para los especialistas que especulan sobre el contenido de los textos y la fecha de su publicación, el impacto que tuvo este tratado latino en el nacimiento del Derecho Internacional durante la época moderna".[305]

No entra en nuestro propósito profundizar más sobre este asunto.[306] Nuestro objetivo se limita a señalar un rasgo de las varias características del malikismo. Con los dos ejemplos que acabamos de mencionar, creemos que sirven de ejemplo para ilustrar el influjo de esta doctrina en otras legislaciones tanto de orden confesional como es el judaísmo o de orden secular como es la jurisprudencia occidental.

* * *

A lo largo de este recorrido temático e histórico del malikismo, hemos comprobado que esta doctrina fue concebida primero en la mente de quien fue el imām de *dāru al- Hiŷrati* y progresivamente en la mente de quienes fueron sus fieles discípulos en sus diferentes categorías generacionales tanto en Oriente como en Occidente (al-Magrib y al-Andalus).

Este último dato de orden genealógico, influyó mucho en el futuro desarrollo y evolución doctrinal del malikismo, porque se trata de una doctrina elaborada originariamente en la misma cuna donde se desarrolló todo el aparato

---

[305] Ibíd., pp. 46-47.

[306] Para más datos sobre el tema, véase el capítulo titulado "influencia del fiqh mālikī en las legislaciones occidentales" en b. ᶜAbd Allāh, Ibíd., pp. 41-49.

legislativo del Islam. Estamos hablando desde luego de *Dāru al-Hiŷrati* o casa de refugio del Profeta.

La totalidad de lo que se llaman los versículos de los dictámenes había sido desarrollado en Medina al igual que los versículos correspondientes al credo que a su vez, habían sido desarrollados en la Meca. De ahí la denominación de *Alcorán makkī* y *madanī* bien conocida en los eruditos del sagrado Libro.

Pues bien, el hecho de que el malikismo haya sido desarrollado en la Medina, inspirándose en la obra de su gente, en la sunna de su Profeta vivida allí en toda su densidad espiritual y material, y basándose sobre las fuentes esenciales de la Ley islámica, *Alcorán* y Tradiciones proféticas en particular, marcó para siempre dicha doctrina y fue a la vez, causa de su éxcito y su desastre; de una parte, logró difundirse en los cuatros puntos del entonces mundo islámico con todas las consecuencias que le correspondían como doctrina jurídica proyectada hacia nuevos horizontes totalmente diferentes de su origen de germinación, y de parte, fue objeto de tantas críticas, rechazos e intentos de aniquilación de parte de otras doctrinas rivales o de las autoridades políticas que las apoyaban.

Aun así, el malikismo logró ganar el desafío de la universalidad y se convirtió de hecho en una de las principales doctrinas del Islam sunnī ecuménicamente reconocido y así pudo establecerse como doctrina oficial en la mayoría de los países islámicos superando poco a poco, las persecuciones a las que fue sometido e intentando abrir nuevos cauces para su difusión y expansión gracias a su dinamismo interno y sus características antes mencionadas.

Antes de comprobar cómo el mālikismo pudo abrirse el paso entre nuevos horizontes, detendrémonos un momento ante los géneros del pensamiento y de la literatura mālikí.

Cap. II: Géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes y la aportación de los mālikiyya a los Fundamentos del Derecho

En este capítulo, vamos a exponer los diferentes géneros de la literatura jurídica mālikí y averiguar cómo era la aportación de los *mālikiyya* a los fundamentos del Derecho. Nuestro trabajo que se conformara sólo con la exposición de los datos referentes al quehacer jurídico mālikī, parte de una evidencia: que no se delimita en un tiempo en concreto sino en el de la potencialidad intelectual que produjo todo el corpus básico del pensamiento jurídico mālikí.

La misma evidencia se aplicará mas tarde a la aportación de los andalusíes a los fundamentos del derecho: no escogeremos ningún periodo en particular como modelo, sino que expondremos la razón jurídica andalusí a través de las obras compuestas durante todo el fenómeno sociocultural e intelectual llamado al-Andalus. En ambos sentidos, el de la literatura jurídica mālikí y la aportación andalusí a los fundamentos del derecho, tendremos una visión panorámica que posibilita comprender mejor la obra jurídica de Ibn Rušd y los contextos que hicieron realidad su *Bidāya*, nuestro mayor objetivo durante todo el recorrido del presente trabajo.

I. Géneros del pensamiento y de la literatura jurídicas mālikíes

Por *pensamiento jurídico*, nos referimos al conjunto de ideas, teorías, doctrinas, dictámenes y juicios elaborados por *fuqahā''e* musulmanes durante generaciones en la península Ibérica conocida históricamente por al-Andalus. En

dicho conjunto, al que llamaremos más tarde corpus *jurídico andalusí* sin ningún riesgo de equivocarnos,[307] podemos distinguir estas tres categorías:

- La primera representa el *fiqh dogmático* expuesto según las convicciones doctrinales de su autor;
- La segunda representa el *Derecho teórico* que logra fundamentar su discurso recurriendo a las bases epistemológicas de los llamados *Fundamentos del Derecho* o *uṣūlu al-fiqhi*;
- La tercera y última categoría conviene llamarla el *Derecho casuístico* y se sitúa al margen de las otras dos categorías e incluye dictámenes emitidos sobre cuestiones diarias respetando generalmente la doctrina avalada por el jurista.

Con la primera categoría, el *Derecho* aparece como materia científica clasificada en cuestiones concretas según la doctrina correspondiente al jurista que ejerce tal disciplina, mientras con la segunda, aparece como especulación teórica sobre los fundamentos de la ciencia jurídica llevada a cabo por un *uṣūlī* o jurisprudente; y por último, aparece como práctica social e histórica diaria inspirada en la ciencia jurídica adaptada a las convicciones doctrinales del muftí o *faqīh* especializado en emitir *fatāwā* fruto de su esfuerzo personal (*al-iŷtihādu*) o siguiendo a un imam destacado en la materia.

Teniendo en perspectiva todas estas categorías, es posible decir que disponemos de un corpus jurídico amplio materializado en la que hasta hoy conocida y explorada *literatura jurídica*, cuyos componentes abarcan las mínimas cuestiones teóricas y prácticas del derecho surgidas a su vez, de la vida social musulmana.

---

[307] Como tendremos ocasión de comprobar más tarde, hallaremos más datos bibliográficos que fundamentan nuestra idea sobre el llamado *corpus jurídico andalusí*.

Partiendo de una visión de síntesis a la literatura jurídica musulmana,[308] podemos enumerar, al menos, diez géneros tratadísticos que forman históricamente lo que representa la aportación del malikismo al pensamiento jurídico suní:[309]

1. Tratados mayores del malikismo o ***al-umahātu***:[310] son tratados jurídicos compuestos por destacados fuqahāʿe partidarios del malikismo. Estos tratados representan la *carta magna* de la jurisprudencia doctrinal mālikī como:

1-1. *al-mudawwanatu* [311]de Saḥnūn (240/854), es *al-kitābu* (como se denomina en la terminología mālikí) [312] más antiguo de cuantos hayan sido compuestos después de Mālik. Es un repertorio de preguntas planteadas a ᶜAbd ar-Raḥmān b.

---

[308] Sobre el interés que conlleva el estudio de las obras jurídicas islāmicas, M. Arcas Campoy escribe lo siguiente: "las obras de derecho islámico constituyen un interesante tema de estudio por dos razones primordiales: a) por lo que supone el conocimiento del contenido de las mismas, es decir, de la materia jurídica, general o específica, que abordan y b) porque son canteras de las que puede extraerse abundante y variadísimo material de gran utilidad para el estudio y mejor conocimiento de las distintas áreas que integran la civilización del Islam". María Arcas Campoy, "Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus", p. 31.

[309] Insistimos en ese aspecto porque veremos que otro pensamiento jurídico y teológico se formo al margen o en paralelo a la doctrina sunī con su rama teológica (*al-Ašᶜariyyatu*) y jurídica (ḥanafiyya, šāfiᶜiyya, ḥanbaliyya, mālikiyya y ẓāhiriyya). Nos referimos bien entendido a la doctrina šīᶜī que tuvo que tomar otro destino teológico, jurídico y político distinto de las otras ramas del Islam.

[310] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 267.

[311] La edición consultada por nosotros es la de: Sahnūn b. Saᶜīd at-Tunūjī, *al-Mudawwanatu al-Qubrā*, Maṭbaᶜatu as-Saᶜādati, 2 tomos, al-qāhiratu, sin fecha.

[312] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 267.

al-Qāsim (191/807)[313] quien las respondió recurriendo a las enseñanzas de su maestro Mālik o a su esfuerzo personal cuando no encontrñ nada al respecto en dichas enseñanzas. Es Asad b. al-Furāt (213/828) [314] quien las planteó a Mālik primero, y las escribió añadiéndoles otras cuestiones que las había estudiado con los iraquíes. De él, recibió Saḥnūn antes de que viajara a Ibn al-Qāsim para asegurarse de su fiabilidad y su correspondencia con las enseðanzas de Mālik. De ahí, que *al-asadiyya* se considerase como origen de *al-mudawwana* aunque ésta haya sido revisada, aumentada y fundamentada por su autor quien la dotó de varias tradiciones, narraciones y crónicas excepto en algunos capítulos que quedaron intactos. Por eso se la denominan *al-mudawwanatu* o *al-mujtaliṭatu*. [315] Su importancia en al-Andalus fue incuestionable pues formaba una pieza fundamental en la enseñanza de la doctrina mālikí.[316]

Para citar sólo un ejemplo, el *faqīh* ᶜAlī b. Muḥammad b. Ziyādat Allāḥ aṯ-Ṯaqafī conocido por Ibn al-Ḥalāl, la enseñaba en Murcia. [317]

---

[313] Para su biografía, véase as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, p. 333 y 446; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. II, biog. n° 192, pp. 211-215; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 24, p. 58. Para el desarrollo de su *mudawwana*, véase Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẕ-ẕnūni*, t. II, p. 1644.

[314] Para su bibliografía, véase ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 183; Abū Isḥāq aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, Iḥsān Abbās (ed.), pp. 155-156; al-Mālikī, *riyāḍu an-nufūssi*, Bakkūš (ed.), t. I, pp. 254-273; al-qasanṭīnī, *al-wafayātu*, pp. 163-164; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. X, biog. n° 59, pp. 225-228; al-Bunnāḥī, *tārīju qudāti al-Andalusi*, p. 54; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, pp. 161-162; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu,* t. III, pp. 95-96; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 37, p. 62; ᶜInān, *tarāŷimun islāmiyyatun*, pp. 152-157.

[315] Ibn Jaldūn*, al-muqaddimatu*, p. 450; al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 65.

[316] Para una sentesis histórica sobre la *mudawwana*, véase al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun*, pp. 175-189.

[317] Ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamissi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 1198, p. 401; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1202, pp. 541-542.

Lo fue también en Córdoba durante la época de los omeyas. Un autor anónimo dice al respecto:

> "En los alrededores de Cñrdoba había tres mil aldeas amuralladas que contaban en su totalidad con púlpito; en cada una de ellas había un muqallas, alfaquí consultativo (*mušāwarun*) que podía emitir fetuas sobre sentencias y cuestiones jurídicas; entre ellos [los habitantes de al-Andalus] sólo se tocaba con el *qālis* quien sabía de memoria la *mudawwana* y diez mil ḥadīṯes con cadenas de transmisión que se remontan hasta el Profeta".[318]

El mismo autor prosigue:

> "Asistían a la oraciñn del viernes con al-Nāṣir li-dīn Allāh en la aljama de al-Zahrā" tres mil sabios y alfaquíes y quinientos *muqallasūn*. Sólo usaban el *qālis* los que se sabían de memoria la *mudawwana* y *al-muwaṭṭaa'*".[319]

No en vano que su prevalencia sobre la *wāḍiḥa* de ᶜAbd al- Malik b. Ḥabīb o *al-ᶜutbiyyatu* de Ibn Abdūs, fue decisiva,[320] pues era de una envergadura total como gran compendio del Derecho que era después de Mālīk; [321] hasta que aparece más citada que *al-muwaṭṭa'u* según J. Mª. Fórneas. [322]

---

[318] Anónimo, *Ḏikru bilādi al-Andalusi*, Molina, L. (ed.), p. 34 del texto árabe y p. 41 de la trad.esp.

[319] Ibíd., Molina, L. (ed.), p. 166 del texto árabe y p. 177 de la trad.esp.

[320] Zinhūm, *al-Imāmu Saḥnūnun*, p. 186.

[321] Ibíd., p. 225.

[322] Fórneas Besteiro, "Para un estudio del kitāb *al-muwaṭṭa'* en al-Andalus", p. 198.

Los andalusíes que la conocieron fueron numerosos. Por su máxima difusión,[323] Fórneas, cree que la elaboraciñn de una "lista pormenorizada de los personajes que destacaron por su conocimiento, sería larga y fatigosa". Por lo cual se conforma con "aludir a los numerosos discípulos andalusíes de Saḥnūn y a los que, posteriormente, oyeron en Ifriqiya a los seguidores del autor de la *mudawwana*; o a los que, quizás sin salir de al-Andalus, sobresalieron por el conocimiento de esta obra, llegando a sabérsela de memoria".[324]

A pesar de esta limitación, Fórneas ofrece unos esquemas gráficos detallados de las transmisiones de la *mudawwana* de Saḥnūn sacados de varias fuentes autorizadas.[325]

El fruto inmediato de su difusión y transmisión, fue el enorme interés que demostraron los andalusíes por la misma, redactando resúmenes y comentarios sobre su contenido; [326] los que la memorizaban formaban la élite de los ulemas andalusíes como Abū ᶜAbd Allāḥ b. al-Fajjār Muḥammad b. ᶜUmar b. Yūsuf al-Qurṭubī (419/ 1078),[327] jeque de los mālikiyya y erudito de al-Andalus como

---

[323] Ibíd., p. 97.

[324] Ibíd., p. 108. La lista de los mencionados discípulos está tomada de varias fuentes como Ibn Baškual e Ibn al-Faraḍī. Ibíd. p. 109.

[325] Fórneas Besteiro, "Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Sahnūn en al-Andalus", pp. 103-106.

[326] at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, pp. 367-396.

[327] Ibn Baškuāl, *aṣ-ṣilatu*, Codera (ed.), no consta; al-Abyārī (ed.), biog. n° 1121, pp. 746-749; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n°234, pp. 372-374; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 497, p. 367; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 576, p. 39; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 301, p.112.

lo bien llama ibn al-ᶜImād al-Ḥanbalī (1089/1678);[328] los que compusieron compendios sobre la misma, fueron numerosos.[329]

Por nuestra parte, podemos citar algunos ejemplos como muestra de esta actividad intelectual en torno a esta fundamental obra en la doctrina mālikí: El *faqīh* y gramático Muhammad b. ᶜAbd al-Mālik al-Jūlānī vecino de Beja (364/974);[330] el gramático Abū Marwān ᶜUbayd Allāh b. Faraŷ at-Ṭuṭālkī (386/996);[331] Ibrāhīm b. Ayannas b. Asbāṭ al-qilāᶜī az-Zibādī al-Andalūsī de Huesca (275/888);[332] Jalaf b. Abī al-Qāsim Abū al-Qāsim al-Azdī, conocido por al-Barādᶜī y apodado Abū Saᶜīd (desp. 430 /1039), gran compañero de Abī Zayd y autor de *at-tahḏību fī ijtiṣāri al-mudawanati*;[333] el jurista Ibn Abī Zamanīn de Elvira (399/1008).[334]

---

[328] Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahab*, t. V, p. 97.

[329] Ibrahīm b. Aŷannas b. Asbāṭ az-Ziyyādī de Huesca. Véase Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. I, al-Abyārī (ed.), biog. n° 9, p. 37.

[330] Ver Ad-Dabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 198, p.92; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 199, p. 135; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜUlamā'i al-Andalusi*, ᶜIzat al-ᶜAttār (ed.), t. II, biog. n° 1316, p. 78.

[331] Ibn Baškuāl, *aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n° 659, pp. 294-295; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 669, p. 454; al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Fḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 368, p. 153; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 747.

[332] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 162, p. 149.

[333] Para su biografía, véase por ejemplo: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n°348, p. 523; ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, S. Aᶜrāb (ed.), t. VII, pp. 256-258; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 215, pp. 182-183; a-Dabbāg y at-Tannūjī, *maᶜālim al-imān*, Maḍūr (ed.), t. III, biog. n° 268, pp. 146-150; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 587, pp. 44-45; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 270, p. 150; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-mualifīna*, t. I, p.675.

[334] Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, p.521; Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭatu*, ᶜInān (1ª ed.), t. III, pp.172-175; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 109, pp. 188-189. Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 252, p. 101; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico,* p. 99; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 123-124.

Además de estos ulemas y *fuqahāʾe*, se compusieron varios comentarios sobre la *mudawwan* como los que redactaron Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. ‟Ismāᶜīl, juez y *faqīh* de Sevilla;[335] Abū Muḥammad ᶜĀšir b. Muḥammad b. ᶜĀmir, faqīh y notario, que ejerció el cadiazgo en Murcia;[336] Jalaf Abū al-Qāsim al-Balinsī conocido por al-Barbilī[337]; el faqīh Isḥāq b. Ibrāhīm b. Yaᶜmūr al-Muyabirī vecino de Fez que tenía memorizada la *mudawana*;[338] el juez de Beja, ᶜĀšir b. Muḥammad b. ᶜAšir b. Jalaf b. b. Raŷā al-Anṣārī (569/1173) quien comentó cada cuestión de la *mudawwana* en su obra *al-ŷāiḥu al-basīṭu wa bugyatu aṭ-ṭālibi an-našīṭi*;[339] el juez de Toledo y uno de los fuqahāʾe mālikiyya Abū Isḥāq b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. al-Ḥusīn al-Amawī b. Šindīr (402/1011) quien compuso un *mujtaṣaru al -mudawwanati* y *al- mustajrajatu* sobre el Derecho;[340] Ibn al-Fajjār, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜUmar b. Yūsuf (419/1028);[341] Abū ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad Ibn al-Kaṭān, muftí

---

[335] Ibn Baškuāl, *Aṣ-Ṣilatu*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 642, pp. 439-440.

[336] Ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 1270, p. 425; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1274, pp. 572-573.

[337] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 219, pp. 183-184.

[338] Ibn al-Abbār, *Kitābu at-taqmilati li-kitābi aṣ-ṣilati*, Alfred Bel e Ibn Abī Šanab (eds.), biog. n° 517, p. 234.

[339] Ibn al-Jatīb: *al-Iḥāṭatu fī ajbāri Garnāṭata*, t. IV, ᶜAbd Allāh ᶜInān (ed.), p. 220.

[340] Ibn Baškuāl, *aṣ-ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n° 202, pp. 96-97; al-Abyārī (ed.), biog. n° 200, pp. 150-151; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 7; Ibn al-ᶜImād, *šaḏrātu aḏ-ḏahabi*, t. V, p. 12; Az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. I, p. 61.

[341] Ibn Baškuāl, *aṣ-ṣilatu*, Codera (ed.), no consta; al-Abyārī (ed.), biog. n° 1121, pp. 746-749; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 234, pp. 372-374; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 497, p. 367; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 576, p. 39; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 301, p.112.

Córdoba (460/1067);[342] Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Faraŷ aṭ-Ṭuṭālqī al-Andalūsī (386/996) gramático cordobés que compuso un *mujtaṣar* de la *mudawwana*;[343] Abū al-Faḍl, ᶜIyāḍ al-Yaḥṣubī, juez conocido por al cāḍī ᶜIyāḍ (544\1150) era una autoridad intelectual mālikí pues formaba uno de los pilares solidos de la doctrina de Mālik.[344]

De él dice al-Maqrrī: "Fue una autoridad en la jurisprudencia mālikí pues a él se recurría en aclarar los términos de la *mudawwana*, adaptar sus cuestiones, elaborar sus transmisiones y adecuar los nombres de sus transmisores".[345]

Su *tartīb*[346] tuvo una mayor importancia sobre toda una generación de doctores. De los maestros del cāḍī ᶜIyāḍ fue el abuelo de Ibn Rušd.[347]

1-2- ***Al-wāḍiḥatu*** de ᶜAbd al-Mālik b. Ḥabīb (238/852), uno de los viajeros a Oriente según nos informa Ibn Jaldūn, alumno de Ibn al-Qāsim e introductor de la doctrina mālikí en al-Andalus.[348] De los tratados del Derecho, jamás se había

---

[342] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p.48.

[343] al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Fḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 368, p. 153.

[344] El ulema Muḥammad b. Tāwīt at-Tanŷī en su edición crítica *at-tartīb* del cādī 'ᶜyāḍ. Véase Al Cādī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. I, (Introducción, g).

[345] Al-Maqrrī, *Azhāru ar-Riyāḍi*, Saqā, al-Abyārī y A. Šalabī (eds), t. III, p. 21.

[346] Al-Cādī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki li maᶜrifati aᶜ'lāmi maḏhabi Mālikin*, ocho tomos, edición crítica de varios especialistas, Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1982-1983.

[347] Al-Maqrrī, *Azhāru ar-Riyāḍi,* Saqā, al-Abyārī y A. Šalabī (eds), t. III, p. 59; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 507, pp. 373-374.

[348] Ibn Jaldūn, *al- muqaddimatu*, p. 450.

compuesto nada igual que *al-wāḍiḥatu* como dice Ibn al-Faraḍī.[349] Su autor la concibiñ conforme a la doctrina de Mālik, asociando entre los fundamentos y la casuística.

A pesar de la prevalencia de la *mudawwana* sobre la *wāḍiḥa*, [350] el interés por ésta fue inmenso, pues ha sido objeto de estudio, de transmisión e investigación. Faḥlūn (346/957), por ejemplo, la transmitió de su autor a través de Yūsuf al-Mugāmī. [351]

Lo fue también por el *faqīḥ* Zaqariyya‟ b. Yaḥyā de Cabra quien la transmitió de la mano de al- Mugāmī [352] –discípulo de ᶜAbd al Mālik b. Ḥabīb, quien compuso un tratado sobre *Las virtudes Mālik*.[353] Este destacado *faqīhu al-ḥaramayni*- como lo llamaba su maestro ḥiŷazī Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜAbd al-ᶜAzīz (286/899)[354] fue quien introdujo la *wāḍiḥa* en Oriente y gracias a su excelecia docente, este tratado se convirtió en uno de los tratados más valorados

---

[349] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), p. 226; al-Abyārī (1 ª ed.), p. 459. En su Epistola sobre los virtudes de al-Andalus, Ibn Ḥazm la magnifica. Véase Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ- ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. III, p. 171.

[350] Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, p. 171.

[351] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 37, p. 51.

[352] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 445, pp. 128-129; al-Abyārī (ed.), biog. n° 445, pp. 272. Véase su biografía en Ibn al-ᶜImād*, Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, p. 370; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru,* t. XIII, biog. n° 155, pp. 336-338.

[353] Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. II, pp. 520-521.

[354] Al-Warrāglī, *muqaddimātun*, p. 65.

de los mālikiyya en Meca y Medina después de *al-Mudawwana* y la *al-ᶜUtbiyya*. [355]

Abū Alī de Pechina, al-Ḥusīn b. ᶜAbd Allāḥ b. „Al-Ḥusīn b. Yaᶜqūb al-mālikī (421/1030) que fue discípulo suyo Ibn ᶜAbd al-Barr, Abū Ismāᶜīl al-Abbās al-ᶜUḏarī, que fue uno de los pocos que quedaron en al-Magrib que transmitieron la *wāḍiḥa*. La estudió con Saᶜīd b. Faḥlūn en el aðo trescientos sesenta y cuatro, de la mano de Yūsuf al-Mugāmī de su autor.[356]

Había también un *faqīh* que compuso un *mujtaṣar* de la *wāḍiḥa*. Se trata de Faḍl b. Salāma b. Ŷarīr (316 o 317/928 o 929). [357]

De este tratado y otros de Ibn al-Muwāz, Abū Marwān ᶜAbd al-Mālīk b. Šajtiŷ de Pechina [358] sacó lo que no había en la *mudawana* ni tampoco en la *mustajraŷa*.[359]

Pero parece que durante un tiempo, la *wāḍiḥa* sufrió una cierta dejadez por parte de los andalusíes. [360] De ahí probablemente la composición del tratado

---

[355] Ibíd., p. 65

[356] Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, pp.106-107.

[357] Véase al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. VIII, 'Ḥyyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (ed.), p. 327; al-Abyārī (3 ª ed.), t. II, pp. 520-521; aḏ-Ḏabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 1283, p. 429; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1277, pp. 581-582.

[358] Aṣ-Ṣuyūṭī, *Bugyatu al-uᶜāti*, al-Faḍl Ibrāhīm (2ª ed.), t. II, biog, n° 1568, p. 110.

[359] Ibíd., (2ª ed.), t. II, p. 110.

[360] Ibn Jaldūn, *al-muqaddimatu*, p. 450.

de Ibn Mufawaz al-Maᶜāfirī (484/1091)[361] titulado *at-tahḏīru min tarqi al-wāḏiḥati* [362] que advierte a los lectores su desinterés por la misma.

Desgraciadamente, no tenemos la *wāḍiḥa* conservada en su integridad.[363] Sólo quedaron fragmentos de la misma escritos sobre la piel de las gacelas y están conservados en *al-Qarawiyyīna*,[364] y algunos pasajes insertos en obras posteriores como la de *an-nawādiru wa a-ziyādātu* de Abī Zayd al-Qayrawānī.[365]

Últimamente, esta obra jurídica, ha sido editada y traducida al castellano por M. Arcas Campoy[366] runiendo los 129 fragmentos que se encuentran en *muntajabu al-aḥkāmi* de Ibn Abī Zamanīn (399/1008),[367] sin olvidar que había sido por anterioridad, objeto de investigación académica.[368]

---

[361] aḏ-ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 347; al-Yafiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. III, p. 102; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, p. 359.

[362] al-Wād Ašī, *Barnāmaŷ*, al-Hīla (ed.), p. 260.

[363] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 70.

[364] Ibn ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 141.

[365] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 70.

[366] ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), *Kitāb al-wāḍiḥa*, (tratado jurídico), Introduccion, edición critica y traducción por María Arcas Campoy, CISC, Madrid, 2003.

[367] A. Carmona, "Una década (1997-2007) de trabajos sobre textos religiosos y jurídicos de al-Andalus", *Medievalismo* 17 (2007), p. 304.

[368] Por ejemplo la tesina de ᶜAzīza al-Idrīssī sobre *al-Wāḍiḥatu* dirigida por Mᶜammar Nūrī, Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 1994. Véase *Dalīlu ar-Rasā'ili wa al-Uṭrūḥāti*, p. 27.

1-3- ***Al-ᶜutbiyyatu*** o ***al-mustajraŷatu***[369] de Muḥammad b. Aḥmad b. Ab al-Azīz b. ᶜUtba b. Ḥumayd b. ᶜUtba (255/868-869),[370] "andaluz, faqīh conocido por al-ᶜUtbī, pertenece a la alianza de ᶜUtba b. Abī Yaʿīš. Transmite el ḥadīṯ de Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laytī al-andalusī. Viaja a Oriente y estudia con varios [doctores], pronuncia el *ḥadīṯ* y compone varios tratados en el *fiqh*, entre ellas la *ᶜutbiyya*, extraída de lo que había estudiado con Mālik b. Anas que Dios le tenga en su gracia. Muere en al-Andalus el año doscientos cincuenta y cinco".[371] Sus discípulos fueron numerosos,[372] entre ellos Abū al-Ḥasan Jālid b. Wahb aṣ-Ṣagīr at-Tīmī (302/915);[373] Yaḥyā b. ᶜAbd al-Azīz conocido por b. al-Ḥarrāz, Abū

---

[369] Ibn Jaldūn*, al-muqaddimatu*, p. 450.

[370] Para su biografía, véase al-Juxanī, *ajbāru al-fuqāha'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 133, pp. 119-121; Ibn al- Faraḍī, *tāriju al-ᶜulamā'i*, Codera (ed.), biog. n° 1102, pp. 309-310; al-Abyārī (2 ªed.), t. II, biog. n° 1102, pp. 634-636; al-Aṭṭār (ed.), biog. n° 1104, pp. 6-7; ᶜIyāḍ, *al-madāriku*, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), t. IV, pp. 252-254; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 9, p. 37; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 9, p. 70; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. Abbās (ed.), t. II, pp. 215-216; al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 5, p. 39; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, pp. 243-244; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 448, pp. 336-337; Hāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẓ-ẓunūni*, t. II, p. 1124; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. II, p. 16; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 101; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XII, biog. n° 132, pp. 335-336; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 110, p. 75; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. V, p. 307; Ortiz, "Recepción de la escuela mālequí en España", pp. 143-152; M. Marín, "Nomina de sabios de al-Andalus, n° 1125, p. 141; A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, pp. 17-26.

[371] ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, biog. n° 9, p. 37; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 9, p. 70.

[372] En su estudio sobre la ᶜ*Utbiyya*, Ana Félix enumera a 49 discípulos de al-ᶜUtbī. Véase A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, pp. 38-58.

[373] Ibn al- Faraḍī, *tāriju al-ᶜulamā'i*, t. I, Codera (ed.), biog. n° 394, pp. 112-113; al-Abyārī (ed.), biog. n° 394, p. 238.

Zakariyyā (295/908) ambos de Cñrdoba[374]; Abū Bakr Muḥammad b. Ḥasan b. ᶜAbd Allāḥ b. Muḏhaŷ az-Zubaydī (379/989) de Sevilla;[375] Abū ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. Muḥammad b. Walīd al-Amawī (309/921).[376]

Como autoridad científica que era, varias generaciones tuvieron contacto directo con él o con su *ᶜUtbiyya*, redactada por él y posiblemente escrita por el faqīh Aḥmad b. Marwān conocido por ar-Ruṣāfī (286/899).[377]

De los vecinos de Córdoba que recibieron su ciencia, basta aludir a Muḥammad b. Raḥīq,[378] Ayyūb b. Sulaymān al-Maᶜāfirī (302/915);[379] Abān b. Muḥammad b. Dinār (317/929),[380] Ḥāmīd b. ᶜAbd Allāh b. Manṣūr,[381] Muḥammad b. Gālib al-Amawī (295/908),[382] Muḥammad b. Azhar,[383]

---

[374] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. ᶜAbbās (ed.), t. II, p. 627.

[375] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 479, pp. 358-359.

[376] Ibíd., biog. n° 480, p. 359.

[377] Véase Ibn al-Faraḍī, *Tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. I, Codera (ed.), biog. n° 65, pp. 25-26; al-Abyārī (1ª), biog. n° 65, p. 64; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 14, p. 88.

[378] Ibn al- Faraḍī, *Tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1160, p. 325; al- Aṭṭār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1162, p. 27; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1160, p. 665.

[379] al-Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), pp. 32-33.

[380] Ibíd., pp. 41-42.

[381] Ibíd., p. 78; Ibn al-Faradī, *Tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 327, p. 93; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 327, p. 195.

[382] Al- Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), pp. 142-144.

Muḥammad b. Walīd al-Amawī (309/921),[384] ᶜIsā b. Muḥammad b. ᶜAbd Araḥmān b. Dinār (306/918),[385] ᶜUmar b. Fardam,[386] Muḥammad b. Walīd b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. ᶜUbayd (309/918),[387] Abū Bakr Yaḥyā b. Rāšīd,[388] Yaḥyā b. ᶜAbd al-Azīz al-Jarrāz (295/908),[389]Abū Muḥammad Aḥmad b. Muḥammad al-Jarzī,[390] Aḥmad b. ᶜAbd As-Salām (312/924) y su hermano Sulaymān (311/923);[391] de Zaragoza, Bakr b. ᶜAbd al-Malek aṣ-

---

[383] Ibíd., pp. 147-148; Ibn al-Faradī, *Tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 1137, p. 320; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. II, p. 20; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 1137, p. 654.

[384] Al- Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), pp. 155-156.

[385] Ibíd., pp. 272-273.

[386] Ibíd., p. 277; Ibn al-Faradī, *Tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 941, p. 264; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. I, biog. n° 943, p. 320; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 941, p. 542.

[387] Ibn al- Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi,* Codera (ed.), biog. n° 1178, p. 331; al-Attār (2ª ed.), biog. n° 1180, pp. 33-34; al-Abyārī (ed), t. II, biog. n° 1178, pp. 675-677.

[388] Ibíd., Codera (ed.), t. II, biog. n° 1564, p. 48; al- Aṭṭār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1563, pp. 179-180; al-Abyārī (ed), t. II, biog. n° 1563, pp. 675-676.

[389] Ibíd., Codera (ed.), t. II, biog. n° 1570, p. 51; al- Aṭṭār, biog. n° 1570, pp. 182-183; al-Abyārī (ed), t. II, biog. n°1568, pp. 907-909.

[390] Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 71, p. 27; al-Attār (2ª ed.), t. I, biog. n° 71, p. 26; al-Abyārī (1ª ed.), biog. n° 71, pp. 66-67.

[391] Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 79, pp. 28-29; al-Attār (2ª ed.), t. I, biog. n° 79, p. 28; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n° 79, pp. 70-71.

Ṣadfī,[392] Tābit b. Ḥazm al-ᶜAwfī (514/1120);[393] de Elvira, Ḥafṣ b. Amrū b. Naŷīh (313/1120),[394] Muḥammad b. Fuṭṭīss,[395] Mūsā b. al-Labb (270/883), [396] Naŷīḥ b. Sulaymān b. Yaḥyā b. Naŷīh al-Jūlānī (276/889),[397] Abū al-Jaḍir Hāmid b. Ajṭal b. Abī al-Arīd at-Taglabī (280/893);[398] de Huesca, Muḥammad b. Sulaymān b. Muḥammad b. Talīd (295/908);[399] de Carmona, Abū al-ᶜAṣī Munḍir; [400] de Almería, Kāsim b. Ḥāmid; [401] de Sevilla, ᶜAbd Allāḥ b. ᶜUmar al-

[392] Al- Jušanī*, ajbāru al-fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), p. 63; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 288, p. 84; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. I, biog. n° 290, p. 94; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n° 288, p. 174.

[393] Ibíd., pp. 67-68; Ibn Baškuāl, *aṣ-ṣila*, al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 292, p. 205.

[394] Al- Jušanī, Ajbāru *al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), pp. 76-77; Ibn al-Faradī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 364, p. 102; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. I, biog. n° 366, p. 118; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 364, pp. 215-216.

[395] Al- Jušanī, *ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), p. 153.

[396] Ibíd., pp. 188-189; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1455, p. 20; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1458, pp. 145-146; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1456, pp. 850-851.

[397] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi,* Codera (ed.), t. II, biog. n° 1494, p. 28*;* al-Attār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1497, p. 155; al-Abyārī (ed.) t. II, biog. n° 1495, p. 867.

[398] Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 328, pp. 66-67; al-Attār (2ª ed.), t. biog. n° 331, p. 106; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n° 329, p. 196.

[399] Al- Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), p. 168; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1147, p. 322; al-Attār (2ª ed.), t. I, biog. n° 1149, p. 21; al-Abyārī (1 ª ed.), t. II, biog. n° 1147, pp. 658-659.

[400] Al- Jušanī, *Ajbāru al-Fuqahā'i*, Ávila y Molina (eds.), p. 195.

[401] Ibíd., p. 306.

Jaṭṭāb (276/889);[402] de Algeciras, ᶜAbd Allāḥ b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāḥ b. Badrūn (301/914);[403] de Sidonia, Abū Muḥammad ᶜAbd Allāḥ b. Muḥammad b. Abī al-Aᶜraŷ (hacia 310/922).[404]

Su obra jurídica, *al-ᶜutbiyyatu*, al igual que tantos textos jurídicos islámicos de incuestionable importancia,[405] tuvo una máxima transcendencia; "su conocimiento – como afirma Ana Fernández Félix- es hoy en día fundamental para comprender cómo se produjo el proceso de formación del derecho islámico en al-Andalus"; [406] su transmisión era fluida en todos los ambientes de la enseñanza jurídica;[407] así como la transmisión directa de su

---

[402] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 647, p. 179; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 647, p. 375.

[403] Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 656, p. 182; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n°, 656, p. 380.

[404] Este *faqīh* "reorganizó la *mustajraŷa* de al-ᶜUtbī según los capítulos de la *Mudawwana* y que los marroquíes viajaban para recibirla de su transmisión". Ibn al-Faraḍī, *Tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 663, p. 184; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 663, pp. 383-384.

[405] "Los textos jurídicos islámicos no son sólo importantes para conocer la historia del desarrollo legla en el Islam. También contribuyen a que podamos comprender el contexto social en el que se crean y aplican las normas de tipo legal. Porque no sólo es importante saber si se aplicaron determinadas leyes o no, sino cómo surgieron o por qué unas prevalecieron sobre otras", A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, (de la presentación).

[406] A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano,* (de la presentación).

[407] Ibíd., pp. 199-294.

autor como lo era en su día un *faqīh* cordobés, Abū Ṣāliḥ Ayyūb b. as-Samḥ al-Maᶜafirī (302/915).[408]

Varios doctores y estudiosos, tanto en el pasado como en el presente, reseñaron su importancia, como Ibn Ḥazm,[409] Ibn Rušd el abuelo,[410] Carlo Alfonso Nallino (1872-1938)[411] o Muḥammad Ḥiŷŷī [412] entre otros. Su fuerte representaciñn de la doctrina mālikí,[413] su influencia y las posiciones doctrinales del malikismo; la convirtieron en el objeto primordial de comentario y estudio casi oficial durante el reinado de los omeya, después de que haya sido introducida primeramente en al-Andalus por el zaragozano Abū Yaḥyā Muḥammad b. „Usāma b. Ṣajr (287/900) según dice Ibn al-Faraḍī.[414]

El famoso *faqīh* Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Sayyid, Abū ᶜAbd Allāh (336/977), vecino de Pechina, para citar sólo un nombre, elaboro los índices de

---

[408] aṣ-Ṣuyūṭṭī, *Bugyatu al-ʻuᶜāti*, al-Faḍl Ibrāhīm (2ª ed.), t. I, biog. n° 945, p. 460.

[409] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I.Abbās (ed.), t. III, p. 171.

[410] *Al-bayānu wa at-taḥṣīlu*, t. I, Ḥiŷŷī (Coord.), pp. 28-29.

[411] Carlo Alfonso Nallino, "Intorno al kitab *al-Bayan* del giurista Ibn Rušhd", *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, pp. 67-77.

[412] "*al-Mustajraŷatu lil-ᶜUtbiyyi wa al-Bayānu wa at-taḥsīlu wa al-muqadimātu li Ibn Rušdin al-akbari: ishāmun andalusiyyun fī al-fiqhi al-mālikiyyi* (La *Mustajraŷa* de al-ᶜUtbī, *at-Taḥsīlu* y *al-Muqadimātu* de Ibn Rušhd el mayor: una gran aportación andalusí a la jurisprudencia malikí), *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, Granada, 6-10 de noviembre de 1989, M.A.E, A.E. C.I, I.C.M.A, Madrid, 1992, pp. 43-48.

[413] A. F. Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano,* pp. 295-394.

[414] *Tārīj ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1136, pp. 214-215; al-Aṭṭār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1138, p. 19; al-Abyārī (ed.) t. II, biog. n° 1136, p. 653.

la ᶜu*tbiyya* para al-Ḥakam para facilitar su estudio y asequibilidad.[415] Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Fatūḥ b. Musā b. Abī al-Fatḥ b. ᶜAbd al-Wāḥid al-Fihrī compuso un compendio sobre la misma.[416]

Los que la memorizaban fueron numerosos como Abū al-Ḥasan Faraŷ b. Abī al-Ḥakam b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. ᶜAbd Raḥīm al-Yaḥṣubī de Toledo (448/1056)[417] e ᶜIsā Abū al-Aṣbag b. Sahl b. ᶜAbd Allāḥ al-Asdī (486/1093) de Jaén. [418] Lo fueron también quienes compusieron compendios de la misma como el juez de Toledo y uno de los fuqahāʿe mālikies, Abū Isḥāq b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. al-Ḥusīn al-Amawī b. Šindīr (402/1011).[419]

Esta obra, conservada e integrada en el voluminoso comentario que le dedicñ Ibn Rušd el Abuelo en su *al-bayānu wa at-taḥṣīlu wa aš-šarḥu wa at-tawŷīhu wa at-taᶜlīlu fī masāʿîli al-mustajraŷati*,[420] nunca fue traducida, pero últimamente ha sido objeto de un relevante estudio de Ana Fernández Félix bajo

---

[415] aḏ-Ḏabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera eds.), t. III, biog. n° 166, p. 79; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 167, p. 121.

[416] Ibn Baškuāl, *aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n° 611, p. 276; t. II, al-Abyārī (1 ª ed.), biog. n° 621, p. 428.

[417] Ibíd., biog. n° 983, p. 452; t. II, al-Abyārī (1 ª ed.), biog. n° 993, p. 672.

[418] Ibn Farḥūn, *aḏ-ḏībāŷu al-muḏahhabu*, biog. n° 364, p. 282.

[419] Ibn Baškuāl, *aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n° 202, pp. 96-97; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n° 200, pp. 150-151; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 93, p. 151; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. I, p. 61.

[420] Publicada bajo la coordinación de Muḥammad Ḥiŷŷī en Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1984 en XVIII tomos. La edición que disponemos es la 2 ª aparicida en 1988 en la misma editorial.

el título *Cuestiones legales del islam temprano: La ᶜutbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*.[421]

1-4. ***Al-muwāziyyatu*** de Abī ᶜAbd Allāḥ, Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ziyād al-Isqandarī, conocido por al-Muwwāz (269/883), [422] destacado faqīh y jurista, símbolo de la doctrina mālikí y uno de los precursores de la misma.[423] Su formación científica la realizó bajo la tutela de Aṣbag, de Ibn al-Māŷišūn e Ibn al-Ḥaqam como tantos más. Era versado en el Derecho y en la *fatwā*. Su tratado *al-muwāziyya* fue de los más apreciados por los mālikiyya.

Es, el más verídico, completo y simple de los tratados que hayan sido jamás compuestos en la doctrina mālikí.[424] Lo que queda de este tratado son meros fragmentos que permanecen aún en propiedad privada, mientras que otros están insertados en *an-nawādiru wa az-ziyādātu* de otro destacado faqīh mālikí, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī.

Aun así, *al- muwāziyyatu* permaneció durante mucho tiempo como obra de referencia para los mālikiyya y era objeto de estudio y análisis. El *faqīh* Faḍl

---

[421] A. Carmona, "Una década (1997-2007) de trabajos sobre textos religiosos y jurídicos de al-Andalus", *Medievalismo* 17 (2007), p. 305.

[422] Para su biografía, véase: *aš-Širāzī, ṭabaqātu al-fuqahā'i*, I. Abbās (ed.), p. 154; ᶜIyāḍ, *al-madāriku*, t. IV, aṣ-Ṣaḥrāwī (2ª ed.), pp. 167-170; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 442, pp. 331-332; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIII, p. 6; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 57, p. 310; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. II, p. 144; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, p. 133; éstos fijan su muerte en (281/894) al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 346, p. 103; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 72, p. 68; Qāsim ᶜAlī Saᶜd, *ŷamharatu tarāŷimi al-mālikiyyati*, t. II, p. 981; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. V, p. 294.

[423] Al-ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 70.

[424] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 103.

b. Salām al-Ŷahnī, entre otros, compuso un compendio sobre la misma.[425] Su importancia en al-Andalus nunca se disminuyó después de que haber sido introducida por Abū Maymūna, Dirrās b. Ismāᶜīl (357/968)[426] como dice al-Ŷaydī apoyándose sobre Guennūn (1908-1989)[427] cuando aun la ciencia jurídica estaba en su máxima excelencia antes de que se debilitase según nos informa Ibn Jaldūn.[428]

Todas y cada una de esas *umahāt* antes mencionadas, las que todavía se conservan relativamente integrales o las que están insertadas en otras obras, formaban parte del curriculum científico en al-Andalus[429] y tuvieron que seguir su evolución histórica como otras tantas obras de la ciencia general.[430]

2. *Mawsūᶜātun* o enciclopedias

Son voluminosos tratados que incluyen todo el material casuístico perteneciente a la doctrina de sus autores como *at-tahḏību* de Abī Saᶜīd Jalaf b.

---

[425] Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, p. 83.

[426] Para su biografia, véase Ibn Ayšūn aš-Šarāṭ, *ar-rawḍu al-ʻāṭiru*, Zahrā'e an-Naẓām (1ª ed.), pp. 49-55; ᶜIyāḍ, *al-madāriku*, t. VI, S. Aᶜrāb (1 ª ed.), pp. 81-84; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 115-116; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 263, p. 103; Guennūn, *an-Nubūgu al-magrebiyyu*, t. I, pp. 49-50; al-Cāḍī al-Meknāsī, *ŷaḏwatu al-iqtibāsi*, t. I, pp. 194-196.

[427] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 73. Dicho dato fue extraído por este investigador de ᶜAbd Allāh Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, p. 50. Pero al consultar este tomo, no hemos hallado nada parecido.

[428] *Al-muqaddimatu*, p. 432.

[429] al-Amawī al-Išbīlī, *Fihrasatu ibnu Jayrin*, Codera y Ribera (eds.), V. II, t. X, pp. 240-243; al-Abyārī (ed.), pp. 296-299.

[430] Ibn ᶜAbd Allāh, *mᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 305-308.

al-Qāsim al-Azdī, conocido por al-Barādᶜī (desp. de 373/983);[431] *an-nawādiru, az-ziyādātu* y *mujtaṣaru al-mudawwanati* de Abī Zayd al-Qayrawānī;[432] *al-ŷāmiᶜu* de Abī Bakr b. Yūnus aṣ-Ṣiqilī (451/1059);[433] *at-tamhīdu y al-istiḏkāru* de Abī ᶜUmar Yūsuf b. ᶜAbd al-Barr (463/1071); *at-tabṣiratu fī fiqhi al-Mālikiyyati* [434] de Abī al-Ḥasan al-Lajmī (478/1085);[435] *al-muntaqā*[436] de Abī al-Walīd al-Bāŷī (474/1081); *al-bayānu wa at-taḥṣīlu* de Ibn Rušd al-Ŷadd (520/1126); *al-ʿʿtlāmu bi al-maḥāḏiri wa al-aḥkāmi* de Abī ᶜAbd Allāḥ b. Aḥmad b. Dabbūs az-Zinātī al-Yifirnī (estaba vivo en 511/1117); *at-tanbīhu ᶜalā mabādiʿî at-tawŷīhi* de Abī aṭ-Ṭāhir Ibrāhīm b. ᶜAbd aṣ-Ṣamad b. Bašīr at-Tunnūjī al-Mahdawī (estaba vivo en 526/1132);[437] *šarḥu at-talqīni* de Abī ᶜAbd Allāh al-Māzarī, Muḥammad b. ᶜAlī b. ᶜUmar at-Tamīmimī (536/1141);[438] *an-*

---

[431] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 78.

[432] Ibíd., p. 78.

[433] Ibíd., pp. 78-79. Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 591, p. 46; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 294, p. 111.

[434] Ismāᶜīl Bāšā, *īḍāḥu al-maknūni*, t. I, p. 222.

[435] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 599, pp. 50-51; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 326, p. 117; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. IV, p. 328.

[436] Ḥāŷŷī Jalīfa, *kašfu aẓ-ẓnūni*, t. II, p. 1852.

[437] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p.80. Véase su biografía en Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 367, p. 126.

[438] Véase su biografía en ᶜIyāḍ, *al-gunyatu*, ŷazzār, M. (ed.), biog. n° 9, p. 65; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 186-187; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n°64, pp. 104-107; aḏ-Ḏahbī, *duwalu al-islāmi*, t. II, p. 39; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, pp. 374-375; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. III, p. 204; al-Maqrrī, *azhāru ar-riyāḍi*, t. III, pp. 165-167; Ibn Fahd, *laḥẓu al-alḥāẓi*, pp. 72-73; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 609, p. 56; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 371, pp. 127-128.

nihāyatu wa at-tamāmu de Abī al-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜAbd Allāḥ al-Matīṭī al-Ŷazīrī al-Andalusī (570/1174);[439] *manāhiŷu at-taḥṣīli* de Abī al-Ḥasan ᶜAlī b. Saᶜīd ar-Ragrāgī (finls. del s. IX/ XV);[440] *at-taqyīdu* ᶜAlā *tahḏībi al-Barādᶜiyyi* de Abī al-Ḥasan aṣ-Ṣagīr, conocido por al-Magribī (719/1319);[441] *tanbīhu aṭ-Ṭālibi lifahmi kalāmi Ibn al-Ḥāŷibi* de Abī ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. ᶜAbd as-Salām al-Hawwārī at-Tunūsī (749/1348);[442] *al-mujtaṣaru fi al-fiqhi al-mālikiyyi* de Abī ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. Muḥammad b. ᶜArafa al-Wargamī at-Tunūssī (803/1401);[443] *aḥqāmu al-Burzuliyyi* de Abī al-Qāsim b. Aḥmad al-Burzulī (841/1437);[444] *al-miᶜyāru al-muᶜribu* de Abī al-ᶜAbbās Aḥmad b. Yaḥyā al-Wanšrīssī at-Tilimsānī (914/1508);[445] *fatḥu al-fattāḥi* de Abī ᶜAlī al-Ḥasan b.

---

[439] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp.80-81. Véase su biografía en at-Tanbuktī, *naylu al-ibtihāŷi*, al-Ḥarrāma (ed.), biog. n° 397, p. 314; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 614, pp. 60-61; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 502, p. 163; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-mualifīna*, t. II, p. 462.

[440] Para su biografía, véase at-Tanbuktī, *naylu al-ibtihāŷi*, al-Ḥarrāma (ed.), biog. n° 170, p. 163; Ibn al-Abbās as-Simlālī, *al-iᶜlāmu*, t. III, biog. n° 398, p. 148; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-mualifīna*, t. I, p. 568.

[441] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 81.

[442] Ibíd., pp. 81-82.

[443] Ibíd., p. 82. Para su biografía, véase por ejemplo: al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 680, p. 84.

[444] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 82. Para su biografía, véase at-Tanbuktī, *naylu al-ibtihāŷi*, al-Ḥarrāma (ed.), biog. n° 479, pp. 368-370; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 879, p. 245.

[445] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 82. Para su biografía, véase at-Tanbuktī, *naylu al-ibtihāŷi*, al-Ḥarrāma (ed.), biog. n° 130, pp. 135-136; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1022, pp. 274-275; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyi*, t. IV, biog. n° 723, p. 99; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-mualifīna*, t. I, p. 325.

Raḥḥāl al-Maᶜdānī (1040/1630);[446] *šarḥu al-mujtaṣari* [de al-Jalīlī] de Muḥammad b. Qāsim Guessūs al-Fāsī (1182/1768);[447] *awḍaḥu al-masāliki wa ashalu al-marāqiyi ,ilā sabki ,ibrīzi aš-Šayji ᶜAbd al-Bāqī* de Abī ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. Aḥmad ar-Rhūnī al-Wazzānī (1230/1815);[448] *nawāzilu at-Tsūliyyi* de Abī al-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜAbd as-Salām at-Tsūlī, conocido por Amdīdīš (1258/1842);[449] *al-miᶜyāru al-ŷadīdu* de Abī ᶜIsā al-Mahdī b. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Jaḍir al-ᶜImrānī al-Wazzānī (1342/1923)[450] y tantos mas entre publicados e inéditos. [451]

3. *Mujtaṣarātun* o Epítomes

Son tratados surgidos tras el incremento de la casuística, su complejidad y la enorme divergencia entre los fuqahāʾe sobre las mismas. La finalidad de sus autores era facilitar el acceso a las *umahāt* y *mawsūʿāt* para los estudiantes del fiqh aunque su rentabilidad a la larga se disminuye según dice Ibn Jaldūn.[452]

---

[446] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp. 82-83.

[447] Ibíd., p. 83. Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 792, p. 124; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1421, p. 355.

[448] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp. 83. Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 807, pp. 129-130; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1512, p. 378.

[449] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp. 83. Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 816, p. 132; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1586, p. 397.

[450] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp. 83. Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 847, p. 151-152; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 1715, pp. 435-436.

[451] Este género abunda en el malikismo como señala al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 83. Para más datos sobre las enciclopedias de esta doctrina, véase al mismo autor, pp. 77-83

[452] *Al-muqaddimatu*, pp. 532-533.

De estos epítomes citamos a *at-tahḏību fī ijtiṣāri al-mudawwanati* de Abī Saᶜīd al-Barāᶜdᶜī (372/982);[453] *mujtaṣaru Ibn Abī Zaydin al-Qayrawāniyya*, ambos tratados son resúmenes de la *mudawwana* de Saḥnūn; *mujtaṣaru Ibn al-Ḥāŷibi* [454]Utmān b. ᶜAmrū (646/1248)[455]; *mujtaṣaru Jalīlin b. Isḥāqa* (776/1374);[456] *mujtaṣaru Ibni ᶜArafata* de Abī ᶜAbd Allāh al-Wargamī (803/1401);[457] el *mujtaṣaru de Ibn ᶜArafa* (803/1401)[458]. El primero que la resumió antes de Abī Zayd al-Qayrawānī, era un andaluz llamado Faḍl b. Abī Salama al-Ŷuhanī (319/931); el segundo fue Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Ayšūn at-Ṭulayṭilī (341/952); Muḥammad b. ᶜAbd al-Mālīk al-Jūlānī al-Balinsī (364/975), ambos andalusíes, después compuso la suya Abū Zayd al-Qayrawānī[459] y se continuó con los epitomes sobre la misma entre ellas figura

---

[453] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 44-45; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 270, p. 105.

[454] Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, t. II, fasc. 1, Paris, pp. 75-76.

[455] Véase su biografía en as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, p. 456; as-Suyūṭī, *bugyatu al-uᶜāti*, t. II, biog. n° 1635, pp. 134-135; al-Yāfiᶜī, *Mir'ātu al-Ŷināni*, t. IV, pp. 89-90; Ibn Qunfuḏ, *al-wafayātu*, p. 319; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 65-66; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 225, pp. 167-168.

[456] Para su biografía, véase At-Tunbuktī, *naylo al-ibtihāŷi*, biog. n° 177, pp. 168-173; aṣ-ṣuyuṭī, *Ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 83, p. 460; Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẓ-ẓnūni*, t. II, pp. 1628-1629; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, n° 794, p. 223. Su *mujtaṣar*, al que habíamos consultado, es de la edición de 1855 en Paris realizada por la Asociación Asiatica.

[457] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 680, p. 84.

[458] Ibíd., t. IV, p. 84.

[459] Véase una síntesis histórica y bibliográfica sobre la misma en ᶜUmar al-Ŷaydī, *Muḥāḍarātun*, pp. 193-200.

uno de Abī al-Walīd al-Bāŷī (474/1081); *al-mugrib fi ijtiṣār al-mudawwana* en treinta tomos del cordobés Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Abī Zamanīn.

4. *Šurūḥun* o Comentarios

Son tratados compuestos por autores cuya finalidad era interpretar un determinado tratado vinculado inicialmente a la *mudawwana* de Saḥnūn y posteriormente afines a los epítomes principalmente el de Jalīl b. Isḥāq al-Ŷundī. [460]

Éste, por ejemplo, compuso un *šarḥ* de Ibn al-Ḥāŷib titulado *at-tawḍīḥu*[461] y un comentario a la misma *mudawwana.*[462]

El mālikismo dispone de varios tratados de este género como *at-tawḍīḥu fī šarḥi at-tanqīḥi* de Aḥmad b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Mūsā b. ᶜAbd al-Ḥaqq al-Yeziltī, conocido por Ḥulūlū (estaba vivo en 875/1453);[463] *rafᶜu an-niqābi ᶜani tanqīḥi aš-šihābi* de ar-Ragrāagī ; *iḍāḥu al-maḥṣūli min burhāni al-uṣūli* de al-Māzarī;[464] *gāyatu al-marāmi fī šarḥi muqaddimati al-Imāmi*[465] de Ibn

---

[460] Para su biorafia, véase por ejemplo as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, p. 460; at-Tunbuktī, *naylu al-ibtihāŷi*, p.168-173; *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 525, pp. 167-168.

[461] Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, p. 223.

[462] Ibíd., t. I, p. 223.

[463] Para su biografia, véase at-Tunbuktī, *naylu al-ibtihāŷi*, biog. n° 123, pp. 127-128; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-mualfiīina*, t. I, p. 134 ; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 715, p. 96; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 947, p. 259; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 136; az-Ziriqlī, *al-aᶜlāmu*, t. I, p. 147.

[464] aṭ-Ṭālbī, ᶜAmār (ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, sin fecha.

[465] Dāru at-turāṯi Nāširūna, Argel, Dāru Ibn Ḥazm, Beirut, 2005.

Zaqariyyā‘e at-Tilimsānī (900/1494); [466] *našru al-bunūdi fī šarḥi marāqī as-saᶜūdi*[467] de al-ᶜAlawī aš-Šanqīṭī (1233/1817);[468] *šarḥu risālati Abī Zaydin al-Qayrawāniyyi* [469] de Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜIsā al-Burnusī al-Fāsī, conocido por Zarrūq (899/1493);[470] *riyāḍu al-afhāmi fi šarḥi ᶜumdati al-aḥqāmi* de Tāŷ ad-Dīnn ᶜUmar b. ᶜAlī b. Sālim b. Ṣadaqa al-Lajmī, conocido por al-Fāqihānī (734/1333);[471] *šarḥu durari al-uṣūli* de Muḥammad al-Mujtār b. Būna al-Ŷaqnī aš-Šanguīṭī (1220/1805);[472] *Šarḥu Ibn al-Muāqi* sobre Jalīl del granadino Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Abdarī, conocido por al-

---

[466] Para su biografía, véase Ibn al-Cāḍī, *durrratu al-ḥiŷāli*, t. I, biog. n° 125, p. 90; al-Qarāfī, *tawšīḥu ad-dībāŷi*, ᶜUmar ᶜAlī (ed.), biog. n° 28, p. 40; Ibn ᶜAsqar, *dawḥatu an-nāŠiri*, Ḥiŷŷī (ed.), biog. n° 117, pp. 119-120; as-Sajāwī, *aḍ-ḍaw'u al-lāmiᶜu*, t. I, p. 303; Jalīfa, *qašfu aẕ-ẓunūni*, t. II, p. 1157; Majluf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 987, p. 267; at-Tunbuqtī, *naylu al-ibtihāŷi*, t. I, biog. n° 124, pp. 129-130; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-mualifīna*, t. I, p. 265.

[467] Varias ediciones, una de las mismas es del Ministerio de Asuntos Islámicos, Rabat, en dos tomos.

[468] Véase su bibliografía en Day wuld Sīdī Bābā, *našru al-bunūdi*, introducción, pp. 3-4.

[469] Ḥaŷŷī Jalīfa, *kašfu aẕ-ẓunūni*, t. I, p. 841 donde escoge los comentarios sobre la *Risāla*. Ésta se edito por primera vez en El Cairo el año 1914 y luego en Beirut en 1982 y en 2006.

[470] as-Sajjāwī, *aḍ-ḍw'u al-lāmiᶜu*, t. I, pp. 222-223; Ibn ᶜAsqar, *dawḥatu an-nāŠiri*, Ḥiŷŷī (ed.), biog. n° 33, pp. 48-51; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāamiyyu*, t. IV, biog. n° 720, p. 98; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 988, pp. 267-268; I. Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, pp. 136-137.

[471] Véase su bibliografia en as-Suyūṭī, *bugyatu al-uᶜāti*, t. II, biog. n° 1844, p. 221; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, p. 458; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 370, pp. 286-287; al-ᶜAsqalānī, *ad-duraru al-qāminatu*, t. III, biog. n° 418, pp. 178-179; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VIII, p. 169; Ismā'īl Bāšā, *Iḍāḥu al-maqnūni*, t. I, p. 599; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 707, pp. 204-205; az-Ziriqlī, *al-aᶜlāmu*, t. V, p. 56; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-muailfīna*, t. II, p. 567.

[472] Véase su biografía en A. aš-Šangīṭī, *al-wasīṭu*, pp. 277-283; Wuld Abbāh, *aš-šiᶜru wa aš-šuᶜrā'u fī Mūrīṭāniyā*, biog. n° 72, p. 83.

Muāq (897/1492);[473] *Šarḥu al-mustaṣfā*[474] del granadino Abū Aḥmad Ŷaʿfar (699/1300), *Šarḥu al-Išārāti* de al-Bāŷī del granadino Aḥmad b. Ibrāhīm al-Garnāṭī (708/1308) y muchos más.

5. ***Ḥawāšīn*** o **Bordados**

Son tratados compuestos generalmente sobre los comentarios. Su objetivo era detallar cuestiones que habían sido resumidas por otros comentaristas, corregir sus errores si existieran o llenar cuantas omisiones fueran detectadas en los mismos.[475]

De entre estos tratados compuestos en este genero, citemos a *Ḥašiyatun ᶜalā al-mustaṣfā* del granadino Sahl b. Muḥammad b. Sahl b. Aḥmad b. Mālik al-Azdī (639/1241); *Ḥašiyatun ᶜalā muškilāti al- mustaṣfā* del sevillano Abī al-ᶜAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Azdī conocido por Ibn al-Hāŷŷ (651/1253).

En cuanto a los que hayan sido compuestos después del siglo sexto del hégira, citemos a *ḥāšīyatu Abī ᶜAbd Allāh ar-Rhūnī* (1230/1815);[476] *ḥāšīyatu Muḥammad Bennānī* (1163/1750)[477] *al-Fatḥu ar-Rabbāniyyu fī mā ḏahala ᶜanhu*

---

[473] Véase su biografía en at-Tunbuktī, *naylu al-ibtihāŷi*, pp. 561-563; as-Sajjāwī, *aḍ-ḍw'u al-lāmiᶜu*, t. X, p. 98; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 97; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 961, p. 262.

[474] Para mas datos sobre los comentaristas andalusíes de este tratado, véase M. Benšrīfa, *Abū al-Muṭarrafi Aḥmadu b. ᶜUmayrata al-Majzūmiyyu*, pp. 76-78; ᶜAlī Ḥamdānī Mašīš, "al-Imāmu al-Gazāliyyu wa kutubuhu al-uṣūliyyata", *Revista de la Facultad de Letras* (7) 1992, Fez, p. 51. Citado en Ibn Rušd: *ad-Darūriyyu fī al-fiqhi*, Ŷ. al-ᶜAlawī (ed.), nota n° 1, p. 18.

[475] b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 203-204.

[476] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmyyu*, t. IV, pp. 129-130.

[477] Ibíd., t. IV, pp. 122-123.

az-Zarqānī; *Ḥāšīyatu at-Tāwdī* (1120/1708) ambos redactados sobre el comentario realizado por ᶜAbd al-Bāqī az-Zarqānī (1128/1716)[478] acerca del epítome de Jalīl.

6. ***Ṭurarun*** y ***Taqāyīdun*** o **Pequeños Comentarios**

Habitualmente tratan sobre una determinada cuestión o capítulo de una obra. De ahí que son menos voluminosos que los propiamente llamados comentarios y *Ḥawāšī*.

Entre los pequeños comentarios del malikismo citemos a *Ṭurar* Ibn ᶜĀt, vecino de Játiva, Aḥmad b. Ḥārūn (609/1212)[479] sobre *al-watā''iqu al-maŷmūᶜatu*, *ṭuraru* Ibrāhīm al-Aᶜraŷ (683/1284) conocida por *aṭ-ṭuraru ᶜalā al-mudawwanati* y *ṭuraru* Abī al-Ḥasan aṭ-Ṭanŷī (734/1334), ambos concebidos en base al epítome de Abī Saᶜīd al-Barādᶜī llamado *kitābu at-tahḏībi fī ijtiṣāri al-mudawwanati*.

7. ***Aḥqāmun*** **o Tratados de dictámenes**

Se dedican principalmente a tratar asuntos diarios de la gente acorde con la ley islámica. Los autores de estos tratados suelen ser generalmente cadíes que registraban todo cuanto se les correspondiesen tener como problemas a resolver entre los rivales. Acumulando datos y experiencia durante mucho tiempo,

---

[478] Ibíd., t. IV, p. 118.

[479] Véase su biografía en Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu al-muḏahhabu*, biog. n° 122, pp. 126-127; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, pp.601-603; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-andalusi*, p. 116; Ibn ᶜAbd al-Malik al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, Benšrīfa (1ª ed.), t. I, biog. n° 858, pp. 556-562; Ibn al-Abbār, *takmilatu aṣ-ṣilati*, Argel (ed.), biog. n° 262, pp. 124-125; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, (3 ª ed.), t. IV, pp. 1389-1390; aḏ-Ḏahbī, *maᶜrifatu al-qurrā'i*, Ṭ. Altikulac (ed.), t. III, biog. n° 817, pp. 1090-1091; al-Ŷazrī, *gāyatu an-nihāyati*, G. Bergstraesse (ed.), t. II, biog. n° 3756, p. 301; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-āmiyyu*, t. IV, p. 64; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. I, p. 265; ibíd. t. VIII, p. 59.

hicieron que se les compusiesen en forma de tratados de dictámenes para facilitar a los partidarios de la doctrina, el acceso a las soluciones de problemas idénticos.

La mayoría de los autores de ese género tratadístico, ornamentaron sus libros con un prólogo donde reseñaban las virtudes del cādī, las condiciones del cadiazgo, las clases de las sentencias y las modalidades de los veredictos.[480]

De estos tratados, destacan la *muntajabu al-aḥqāmi* de Abī ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. ᶜAbd Allāḥ b. Abī Zamanīn de Cñrdoba (399/960); *Kitābu al-aḥqāmi* de Ibn Baṭṭāl Sulaymān b. Muḥammad de Badajoz (402/1011);[481] *aḥqamu* de Abī Marwān ᶜAbd Allāḥ b. Mālik de Cñrdoba (460/1067); *al-aḥqāmu* del cāḍī Abī al-Muṭarraf ᶜAbd ar-Raḥmān b. Qāsim aš-Šaᶜbī de Málaga (497/1103); *aḥqāmu* de Abī Ḥafṣ ᶜUmar b. Muḥammad de Valencia (557/1161); *tabṣiratu al-ḥuqāmi fī uṣūli al-aḥqāmi wa manāhiŷi al-aḥqāmi*[482] del jienense Ibrāhīm b. Farḥūn (799/1397);[483] *tuḥfatu al-ḥuqqāmi*[484] del Cadí

---

[480] Por ejemplo el *faqīh* Abū al-Qāsim Jalaf b. Maslama b. ᶜAbd al-Gafūr de Uclés que compuso *al-istign'āu fī adabi al-cādī* en casi cincuenta volúmenes como nos informa Ibn Farḥūn en *ad-dībāŷu*, biog. n° 216, p. 183.

[481] Al-Cāḍī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. VIII, S. Aᶜrāb (ed.), pp. 29-30; al-Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, biog. n° 848, p. 222; Ibn Baškuāl, *aṣ-ṣilatu*, al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 448, p.313.

[482] Ismāᶜīl Bāšā, *īḍāḥu al-maknūni*, t. I, p. 221; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 18. La dición crítica de este tratado es a cargo de Ŷamāl Marᶜašlī en dos tomos, ᶜĀlamu al-Kutubi, Beirut, 2003.

[483] Véase su biografía en Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 1, pp. 33-35; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VIII, p. 608; Ibn Ḥaŷar al-ᶜAsqalānī, *ad-duraru al-kāminatu*, t. I, p. 48; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmyyu*, t. IV, p. 105.

[484] Edición crítica de Nūra ᶜAbd al-Azīz Twiŷrī en dos tomos, sin lugar de edición, 1995.

Abū Bakr b. ᶜĀṣim (829/1426)[485]; *Kitābu al-aḥqāmi* del juez Abū al-Aṣbag, ᶜIsā b. Sahl b. ᶜAbd Allāh al-Asadī (486/1093);[486] *maḏāhibu al-ḥuqāmi fī nawāzili al-aḥqāmi*[487] del Cadí ᶜIyāḍ; *fuṣūlu al-aḥqāmi*[488] de Abī al-Walīd al-Bāŷī entre otros.[489]

8. *Watā'iqun* y *šurūṭun* o tratados notariales

Estos tratados [490] se interesaron por las modalidades de cómo componer los contratos notariales,[491] cómo registrarlos y las debidas formalidades de componerlos.

---

[485] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 87; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t.I, biog. n° 891, p.274.

[486] Para su biografía, véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 949, pp. 430-431; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 949, pp. 635-636; Ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Rivera (eds.), biog. n° 1145, p. 390; al-Abyārī, t. II, biog. n° 1148, p. 52; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, laŷnatu iḥyā'i at-turāṯi al-ᶜarabiyyi (Vª ed.), pp.96-97; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 364, p. 282; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°15, pp. 25-26; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t.I, biog. n° 349, p. 122. Para más datos biográficos sobre el autor, los manuscritos existentes sobre su obra *al-aḥqāamu al-kubrā* y otros datos, véase Daga Portillo, R, "Aproximación a la obra *al-aḥkāmu al-kubrā* del cāḍī ᶜIsā b. Sahl", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 36 (1987), pp. 237-249.

[487] Edición crítica de Muḥammad benšrīfa, Dāru al-Garbi al-islāmiyyi, Beirut, 1990.

[488] Haŷŷī Jalīfa, *qašfu aẓ-ẓunūni*, t. I, Flugel (ed.), Dāru al-Iḥyā'i al-ᶜarabiyyi (reed.), pp. 19-20.

[489] Para más datos, véase al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp. 105-109.

[490] Varias veces se señala que andalusíes compusieron tratados notariales sin dar los títulos de los mismos como es el caso de Abī ᶜAbd Allāh, Muḥammad b. al-Qāsim b. Abī Ḥamrā'e, de Badajos y juez de la misma. Era faqīh muy famoso en su día como dijo Ibn Baškuāl en su biografía. Tenía compuesto un libro de documentaciones de mayor difusión. Véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1124, p. 507; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1248, p. 824.

Se trata de un aspecto práctico del Derecho islámico. [492] La mayoría de sus autores eran testigos oficiales ante los cadíes legales. Su importancia es transcendente como sigue:

> "Los formularios notariales-dice Asunción Ferreras- constituyen una buena parte de lo que conocemos como literatura jurídica. Redactadas en su mayoría por juristas y cadíes, intentan marcar la pauta por la que se deben guiar los notoarios en su redacción de documentos (…) este tipo de documentos, a primera vista impersonales e insípidos, son, sin embargo, una preciosa fuente de información sobre lo que era la vida cotidiana y corriente en las tierras de al-Andalus." [493]

Se destacaron muchos tratados en la materia, sobre todo entre los andalusíes, [494] entre ellos *waṯā'iqu Ibn al-Hindī* de ᶜAbd ar-Raḥmān b. Marwān al-Anṣārī (399/1009); [495] *waṯā''iqu Ibn al-ᶜAṭṭār* de Muḥammad b. Aḥmad al-ᶜAṭṭār (399/1009);[496] *an-nihāyatu wa at-tamāmu fī maᶜrifati al-waṯā'iqi wa al-*

---

[491] Algunos datos técnicos sobre esta disciplina se hallan en Al-Maqrrī, *Azhāru ar-Riyādi fī ajbāri ᶜIyādin*, M. Saqā, I. Abyārī y A. Šalabī (eds.), t. III, pp. 310-313. Una síntesis histórica y bibliográfica sobre este arte práctico del derecho se halla también en ᶜUmar al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun,* pp. 113-121; b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 326-327.

[492] Para más datos sobre este arte y los tratados compuestos en su temática, véase Hāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẓ-ẓunūni*, t. II, pp. 1045-1047.

[493] véase al-Ǧazīrī, *al-maqṣadu al-maḥmūdu fī talḫīṣi al-ᶜuqūdi*, Asunción Ferreras (est. y ed.), p. 9.

[494] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, p. 118.

[495] Véase su biografia en Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 19, pp. 14-15; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 21, pp. 42-43; al-Ḫaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 384, p. 124; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, biog. n° 65, p. 100.

[496] al-Ḫaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 385, p. 124. Su tratado está editado primero en árabe en *Formulario notarial hispano-árabe*, P. Chalmeta y F. Corriente (eds.), Academia Matritense del Notariado e Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1983. Su traducción al español apareció bajo el título de

aḥqāmi de ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh al-Matītī de Algeciras (570/1174);[497] *al-manhaŷu al-fā''iqu fī ᶜilmi al-watā'iqi* de Abī al-ᶜAbbās al-Wanšarīsī; *al- watā''iqu al-farᶜūniyyatu* de Muḥammad b. Aḥmad al-Farᶜūnī (1261/1845);[498] *al-maqṣadu al-maḥmūdu fī taljīṣi al- ᶜuqūdi* [499] o *Proyecto plausible de compendio de fórmulas notoriales*[500] de Alī b. Yaḥyā al-Ŷazīrī (685/1286);[501] *al-mufīdu* de Abī Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Sayyid al-ᶜAbdarī conocido por Ibn Sirḥān de Murcia,[502] *mujtaṣaru watā''iqi Ibn al-Hindī* de Aḥmad b. Saᶜīd b. Dinār al-Amawī al-Qurṭubī (435/1044); *al-mugnīyu fī ᶜilmi al-ᶜuqūdi* de Ibn Mugīṯ [503] entre otros más. [504]

Formulario notarial y judicial andalusí de Ibn al-ᶜAṭṭār (m. 399/1009), Chalmeta, P. y Marugán, M. (estudio y traducción), Academia Matritense del Notariado, 2000.

[497] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, pp. 60-61.

[498] Ibíd., t. IV, p. 132.

[499] Valioso libro en su género según M. al-Mannūnī, *ḥadāratu al-Muwaḥidīna*, p. 41. Su edición crítica es de Asunción Ferreras, CISC, Madrid, 1998. Fue también editado y estudiado por ᶜAliyya aš-Šwīmī en su Tesis doctoral dirigida por Idrīs Jalīfa y leída en Dāru al-Ḥadīṭi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 2007. Véase, Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu, *dalīlu ar-rasā'ili wa al-uṭrūḥāti*, p. 15.

[500] Estudio y edición crítica de Asunción Ferreras, CSIC-ICMA, Madrid, 1998.

[501] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 68.

[502] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 607, p. 274; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 617, pp. 425-426.

[503] Edición de F.J. Aguirre Sábada, Fuentes Arábico-Hispanas, 5, Madrid, 1994. Hay también traducción parcial de este tratado realizada por S. Vila en Abenmoguit, *Formulario notarial*, *Capítulo del matrimonio*, Salvador Vila (trad. e introducción), *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, (1931), pp. 5-200.

9. *Nawāzilun* y *fatāwā* o dictámenes sobre problemas surgidos entre la gente

Son tratados compuestos bajo forma de preguntas y respuestas que incluyen dictámenes y soluciones expuestos por los *fuqahā''e* a los diferentes problemas surgidos entre la gente. Son tratados que generalmente versan sobre casos litigiosos de la vida diaria de la gente.

De los tratados de *nawāzil*, podemos destacar al *kitābu al-fatāwā* de Ibn Rušd al-Ŷadd[505]; *fatāwā al-Lajmī* (1086/1675);[506] *fatāwā* al-Māzrī (1142/1729);[507] *nawāzilu Abī Zaqariyyā al-Māzūnī*; *nawāzilu Abī Isḥāqin Ibrāhīmu b. Ḥilālin*; *nawāzilu Abī al-Qāsimi al-Burzuliyyu*; *al-miᶜyāru al-mugribu*[508] de Abī al-ᶜAbbās al-Wanšrīsī (914/1508) entre otros. [509]

Agradezco al profesor Alejandro Martínez Dhier de la Universidad de Granada, la amabilidad de facilitarme una copia de este trabajo.

[504] Para más datos sobre este arte, su evolución y las obras sobre él compuestas por andalusíes y magrebíes, véase al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp. 113-121.

[505] Edición crítica en dos tomos de Muḥammad al-Ḥabīb at-Tuŷqānī, 2 ª edición Dāru al-Ŷīli, Beirut y Dāru al-'Āfāqi al-Ŷadīdati, ad-Dāru al-Bayḍā'i, 1993.

[506] Preparación y edición crítica de Ḥamīd b. Muḥammad Laḥmar, Dāru al-Maᶜrifati, Casablanca, sin fecha.

[507] Edición crítica de aṭ-Ṭāhir al-Ma'mūrī, ad-Dāru at-Tunusiyyatu lī an-Našri, Túnez, 1994.

[508] Ha sido editado en trece tomos por Muḥammad Hiŷŷī (coord.), 1 ª ed. Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1983.

[509] Para más datos, véase al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun*, pp. 125-137.

10. *Al-manẓūmātu al-fiqhiyyatu* o poesía rimada de tema jurídico

Son *urŷūzātun* compuestas por algunos *fuqahā''e* para facilitar la memorización de los dictámenes legales.

Existen varios tratados de este género, como *Uṣūlu al-fiqhi* en mil versos de Muḥammad b. Saᶜīd b. ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd b. Aḥmad b. Alī as-Sulaymānī de Lucena (676/1277). Pero los más utilizados son *tuḥfatu al-Ḥuqāmi* de Ibn ᶜĀṣim al-Andalusī (829/1426); *al-muršidu al-muᶜīnu* de ᶜAbd al-Wāḥid b. ᶜĀšir (1040/1630);[510] *lāmiyyatu az-Zaqāqi* de Abī al-Ḥasan ᶜAlī az-Zaqāq al-Fāsī (912/1506);[511] *Urŷūzatun fī Uṣūli al-Fiqhi* o *marāqī as-sa''ūdi* de ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. ᶜAṭā''e Allāh al-ᶜAlawī aš-šanqīṭī (hacia 1235/1820).

II. Tratados mālikíes sobre los Fundamentos del Derecho: Aportaciones y problemáticas

Después de reseñar lo que ha sido la literatura jurídica mālikí, es de gran interés para nuestro trabajo, detenernos brevemente en la parte que correspondió a los mālikiyya aportar acerca de los Fundamentos del Derecho, reflexionando, desde luego, sobre el valor de esta aportación y su índole.

1. Tratados mālikíes sobre los Fundamentos del Derecho

Sin mencionar ahora la aportación de los andalusíes a esa disciplina islámica a la que dedicaremos un párrafo especial, podemos hacer una relación de los tratados jurídicos mālikíes más representativos de esta escuela sunní: *al-lumaᶜu fī uṣūli al-fiqhi* de Abī al-Faraŷ ᶜAmrū b. Muḥammad b. ᶜAmrū al-Layṯī al-Bagdādī (331/943); *uṣūlu al-fiqhi* de Abī Bakr Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b.

---

[510] Para su biografia, véase A. Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp, 248-249.

[511] Véase su biografía en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 98.

Muḥammad b. Ṣālih al-Abharī (375/985); *al-ifāḏatu fī uṣūli al-fiqhi* de Abī Muḥammad ᶜAbd al-Wahāb b. ᶜAlī b. Naṣr b. Aḥmad b. al-Ḥusīn aṯ-Ṯāᶜlabī (422/1031); *al-fuṣūlu fī maᶜrifati al-uṣūli* de Abī al-Ḥasan ᶜAlī b. Fiḏāl b. ᶜAlī b. Gālib b. Ŷābir, conocido por al-Farazdaqī (479/1086); *Iḏāḥu al- maḥṣūli min burhāni al- uṣūli* [512] de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad at-Tamīmī al-Māzarī (536/1141); *muntahā as-su'l wa al-amali fī ᶜilmay al-uṣūli wa al-ŷadali* y *mujtaṣaru muntahā as-su'li wa al-amali* de Abī ᶜAmrū ᶜUṯmān b. ᶜUmar b. Abī Bakr b. Yūnus al-Qardī ad-Dwīnī al-Asnā'ī conocido por Ibn al- Ḥāŷib (646/1248); *tanqīḥu al-fuṣūli fī al-uṣūli* y su comentario *šarḥu tanqīḥi al- fuṣūli*, *šarḥu al-maḥṣūli* de ar-Rāzī,[513] y *anwāru al-burūqi fī anwāᶜi al-furūqi* de Abī al-ᶜAbbās Aḥmad b. Idrīs b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. ᶜAbd Allāh aṣ-Ṣanhāŷī al-Bahinsī, conocido por al-Qarāfī (684/1285); *tuḥfatu al-wāsilu šarḥu al-ḥāṣili fī al-uṣūli* y *aš-šihābu at-tāqibu fī šarḥi mujtaṣari ibn al-Ḥāŷib* de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Rāšid al-Akrī al-Qafṣī, conocido por Ibn Rāšid (731/1331); *Šarḥu mujtaṣari al-muntahā* de Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Abī al-Qāsim aṣ-Ṣafāqsī (744/1343); *miftāḥu al-wuṣūli ilā ᶜilmi al-uṣūli* de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad at-Tilimsānī (771/1369); *uṣūlu al-fiqhi* de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜUṯmān b. Mūsā b. Muḥammad al-Isḥāqī al-Qāhirī (810/1407); *qurratu al-ᶜayni bišarḥi waraqāti imāmi al-ḥaramayni* de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Ḥusīn, conocido por ar-Ruᶜīnī (954/1545).

---

[512] Fue publicado en la edición crítica de ᶜAmmār aṭ-Ṭalbī, Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 2001.

[513] Ḥāŷŷī Jalīfa; *Kašfu aẓ-ẓnūni*, t. II, pp. 1615-1617.

2. ¿Fue insuficiente la aportación de los mālikiyya a los Fundamentos del Derecho?

Se especuló mucho sobre la insuficiencia, o mejor dicho, la debilidad creativa de la aportaciñn mālikí a los Fundamentos del Derecho y su respectiva repercusión sobre la parte que correspondió a los andaluces abonarla. El origen de esta tesis se remonta al mismo Mālik que, al no haberse compuesto una obra de claro cariz fundamental (*uṣūlī*) como hizo su discípulo aš-Šafiᶜī, dio la mala fama de la insuficiencia de la aportaciñn mālikí a esta disciplina. La misma tesis tiene sus raíces en una frase del propio Ibn Rušd, donde juzgñ inexistente una ciencia como tal.

Para empezar, hay que señalar que el hecho de que el *imām* Mālik no haya compuesto un tratado tal como hizo aš-Šāfiᶜī no significa que su *muwaṭṭa''e* no contenga los necesarios fundamentos directrices de *Uṣūlu al-fiqhi*. El ulema de al-Madīna no podía componer su tratado jurídico sin que hubiera tenido conciencia de dichos fundamentos, o para precisar más, todo el *fiqh* integrado en *al-muwaṭṭa''e* no tendría ningún significado. Si bien la ventaja la tuvo aš-Šāfiᶜī al componer su *risāla*, trazando el patrón a los que le iban a seguir, pero ello no quiere decir que *al-muwaṭṭa'e* para no citar más que éste, no contenga la semilla fundamental para la ciencia magna del *fiqh*. Al contrario, el tratado mālikī revisado y avalado por más de setenta ulema coetáneos de Mālik, incluye lo que podamos decir, la práctica *uṣūlī* fundamentada por aš-Šāfiᶜī.

No se trata de ninguna contradicción: la historia de la ciencia nos enseña que, al acumularse los datos de la misma, llega un momento de teorización o mejor dicho, de sistematización de los fundamentos de la misma. Es esencialmente esto lo que hizo aš-Šāfiᶜī partiendo de las directrices de Mālik en su *muwaṭṭa'e* y el conjunto del material practico allí conservado.

En cuanto a Ibn Rušd, parece que su opiniñn extendida junto a su actitud acerca de la relación de la filosofía con la religión, fue entendida fuera de su contexto. La frase de Ibn Rušd en su *Faṣl*,[514] fue desviada de su contexto, porque la dialéctica jurídica o *al-munādarātu al- fiqhiyyatu* es precisamente lo que había sido designado por Ibn Rušd al mencionar la ausencia de esta práctica científica musulmana y no la ciencia en sí misma.

Para demostrar la falsedad de esta teoría, bastaría preguntarnos ¿cómo pudo desarrollar Ibn Rušd su *Bidāya* y el comentario a *al-mustaṣfā* de al-Gazzālī estando ausente o débil esta disciplina del currículo científico andalusí?[515]

* * * *

Por motivos históricos y políticos que discutiremos más tarde, el malikismo fue la doctrina jurídica de más poderío en al-Andalus. Bajo esa doctrina y de acuerdo con sus fundamentos, se generó un pensamiento jurídico muy diverso y fértil personificado en una amplia gama de tratados jurídicos que formaron en su conjunto, lo que podríamos nombrar *pensamiento jurídico andalusí*. Para tener sólo una idea del mismo, vamos a reseñar los géneros tratadísticos que formaron parte del pensamiento y de la literatura jurídica

---

[514] La frase dice así (trad. esp. de M. Alonso): "Y si ahora un hombre pretendiese plantear y resolver por sí sólo todas las cuestiones ideadas por los juristas de las diferentes escuelas en los puntos llamados de controversia, sobre las cuales versan las disputas escolásticas en la mayor parte de los paises del Islam, sin contar el Magreb, seguramente que ese hombre será digno de risa, por proponerse conseguir un imposible que, sin embargo, ya está realizado", Ibn Rušd, *faṣlu al-maqāli*, A. Naṣrī Nādir (2 ª ed.), pp. 32-33; M. ᶜAmmāra (2 ª ed.), pp. 27-28; ᶜAbid al-Ŷabrī (ed.), pp. 92-93; M. Alonso, *Teología de Averroes*, p. 157.

[515] Sobre la totalidad de esa teoría, véase entre otros, ᶜUmar al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun*, pp. 72-73.

concebidas bajo las premisas del malikismo con especial atención a los autores andalusíes.

Pero antes, deberíamos analizar ese pensamiento, averiguar con qué materia fue constituida su esencia y finalmente, reflexionaremos sobre los horizontes que ante su potencial intelectual e histórico, se extendieron.

Para ello, deberíamos detenernos en los contextos políticos, culturales e históricos de la introducción del malikismo en al-Andalus y preguntarnos sobre los motivos de su expansión.

Una vez concluido este encuadramiento histórico e interpretativo, procederemos a formular, como muestra de lo anterior, una relación restringida de los discípulos andalusíes de Mālik, de sus obras más destacadas que pudieron componer forjando así el pensamiento jurídico andalusí reflejado en la históricamente conocida literatura jurídica andalusí.

Cap. III: Introducción y expansión del malikismo en al-Andalus: Contextos históricos, políticos y culturales

En el presente capítulo, vamos a tratar de averiguar cómo pudo introducirse el malikismo en al-Andalus, cómo pudo lograr expansionarse allí, cuáles fueron las condiciones históricas y culturales que hicieron posible su introducción y expansión en esta parte del entonces Occidente musulmán.

I. Contexto históricos y políticos

La introducción del malikismo en al-Andalus fue relativamente temprana. Al conquistar la Península ibérica en el año 92/711, la doctrina del al-Awzāᶜī (157/774)[516] se difundió allí por ser de origen sirio, como su fundador, la mayoría de los primeros conquistadores. Pero dicha doctrina no tuvo larga vida al ser sustituida por el mālikismo[517] que logró ser, casi la doctrina oficial de todas las dinastías allí establecidas.

Un autor anónimo describe este hecho de la siguiente manera:

---

[516] Para su biografía, véase Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, Riḍā -Taŷadud (ed.), t. VI, p. 284; aḏ-Ḏahbī, *sa-Siyaru*, t. VII, biog. n° 48, pp. 107-134; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḫuffāẓi*, t. I, pp. 178-183; al-Yāfiᶜī, *Mir'ātu al-Ŷināni*, t. I, pp. 259-260; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏs-ḏahabi*, t. II, pp. 256-259; Ibn Jilikān, *Wafayāt al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. IV, pp. 60-61; I. ᶜAbbās (ed.), t. III, biog. n° 361, pp. 127-128; Amīn, A. *ḍuḥā al-islāmi,* t. II, pp., 98-101; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, pp. 145-146. Cabe señalar que la doctrina del imām al-Awzāᶜī fue introducida en al- Andalus por el faqīh Ṣaᶜsaᶜa b. Selām (180/797). Véase al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-Muqtabisi*, t. VI, IḤyyāu at-Turāṯi al-Arabiyyi (ed.), p. 244. Para la biografía de éste, véase aḍ-Ḍabbī, *bugya*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 853, p. 311; Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 856, p.418; Az-Ziriqlī, *al-aᶜlāmu*, t. III, p. 204. Es de suma importancia el tratado de Zayn ad-Dīn al-Jaṭīb, *maḥāsinu al-masāᶜī*, Arsalān Š. (ed.), pp. 25-45. Es de interés también la síntesis de Aguilera Pleguezuelo, "La vida y obra del imām al-Awzāᶜī", en *Estudios de las normas e instituciones del derecho islámico en al-Andalus*, pp. 78-84.

[517] López Ortiz, *Derecho musulmán*, p. 36.

> "En los días de al-Ḥakam [b. Hišām, conocido por al-Rabaḍī] las fetuas dejaron de dictaminarse de acuerdo con las opiniones de al-Awzāᶜī y de los sirios, rito que era seguido desde la conquista de al-Andalus, y pasaron a ser realizadas según el de Mālik y los medinenses; este rito se propagó por el país por órdenes de al- Ḥakam. La causa de ello fue que un hombre de al-Andalus viajó a Oriente para realizar la peregrinación y aprender ciencia. Estudiñ con Mālik y sus compaðeros…la amplitud de su saber, su alto rango y su guía espiritual sobre los medinenses, con lo que adquirió una gran reputación entre ellos y se apresuraron a imitarlo; desde entonces se extendiñ el rito de Mālik por al-Andalus. El primero que introdujo el Kitāb *al-muwaṭṭa"* íntegro y corregido de acuerdo con lo que había escuchado personalmente al autor fue Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī, que había alcanzado con vida a Mālik, igual que ᶜIsā b. Dinār".[518]

Otras fuentes afirman los mismos hechos al señalar que el viaje de algunos andalusíes y su encuentro con Mālik, su veneraciñn y virtud, fueron decisivos en introducir el mālikismo definitivamente en al-Andalus.

Ibn al-Qūṭiyya (367/978),[519] por ejemplo, habla del viaje de Šabaṭūn para reunirse con Mālik y la buena recepción de su doctrina en al-Andalus;[520] de la introducción de su *muwaṭṭa"e*n la Península por al-Gāzī b. Qays[521] y el viaje de Abū Mūsā al-Hawwārī a esta tierra.[522]

---

[518] Anónimo, *ḏikru bilādi al-Andalusi*, Molina, Luis (ed.), p. 125 del texto árabe y pp. 133-134 de la trad.esp.

[519] Para su biografía, véase Ibn Jāqān, *qalā'idu al-ᶜiqyāni*, ᶜAlī Šwabqa (ed.), aḏDahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 153, pp. 219-220.

[520] Ibn al-Qutiyya, *tārīju iftitāḥi al-Andalusi*, p. 62.

[521] Ibíd., p. 56.

[522] Ibíd., p. 56; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 98.

Lo mismo afirma un historiador de la talla de Ibn Jaldūn cuando habla de la introducción del mālikismo en al Magrib y al-Andalus.[523]

Ribera, apoyándose sobre varias fuentes, afirma el papel de los omeyas en este hecho grandioso en la vida social y política andalusí.[524]

Otros estudiosos plantean una cierta *inclinación* hacia el mālikismo en al-Andalus[525] para explicar el porqué de su llegada allí tal como lo habían evocado varios historiadores.[526]

Un ilustre estudioso contemporáneo de la doctrina mālikí resume así la cuestión:

> "Desde que entrñ el Islam a al-Andalus, la gente seguía la doctrina del imām al-Awzāᶜī hasta que sus alumnos viajaron a al-Ḥiŷāz y volvieron con la doctrina de Mālik y la difundieron en su país. Los primeros que lo hicieron fueron Ziyād b. ᶜAbd ar-Raḥmān conocido por Ibn Šabaṭūn, muerto en 204 de la hégira [820 de la era cristiana] (…); Qarᶜūs b. al-ᶜAbbās, al-Gāzī b. Qays, muerto en 199 de la hégira[815 de la era cristiana]; Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Saᶜīd b. Bašīr b. Šurāḥīl muerto en 198 de la hégira[814 de la era cristiana]; Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī, muerto en 234 de la hégira [849 de la era cristiana] y Abū Muḥammad ᶜIsā b. Dinār al-Qurṭubī, muerto en 221 de la hégira [836 de la era cristiana]. Éstos, aportaron el saber de Mālik, expusieron sus virtudes y lo tuvieron como ejemplo. En el año 170 de la hégira [787 de la era

---

[523] Ibn Jaldūn, *al- muqaddimatu*, p. 449.

[524] Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, Makkī, aṭ-Ṭāhir (trad.), p. 24.

[525] Nūrī Mᶜammar, *Muḥammadun b. Waḍḍāḥin al-Qurṭubiyya*, p. 23.

[526] Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. III, p. 230; Goldziher, *Mohammed b. Toumert et la théologie de l'Islam*, pp. 24-25.

cristiana], el emir Hišām b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muᶜāwiya lo adoptñ y ordenñ la gente a que lo siguiesen, haciendo que el cadiazgo y la fatwa se realizasen en su nombre".[527]

De esta manera, al-Andalus experimentó un radical cambio doctrinal con la desaparición sucesiva, de las huellas del awzaᶜismo [528] y la total introducción e irradiación del malikismo en la Península.[529]

El factor decisivo, en nuestra opinión, era el viaje de algunos andalusíes a Oriente para adquirir la ciencia legal desde su manantial.

Para averiguar cómo pudo acaecer todo aquello, vamos a investigar los contextos políticos, culturales e históricos que hicieron posible este hecho teniendo en cuenta el escepticismo expresado ante el tema por un estudioso como González Palencia (1889-1948), al considerarla aun ambigua. [530]

Entendemos por contextos históricos aquellos factores generales que hicieron realidad la introducción del malikismo en al-Andalus. En este sentido, consideramos que el viaje hacia Oriente, como hecho histórico y cultural realizado por andalusíes durante generaciones, sintetiza de manera bastante

---

[527] al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun*, pp. 24-25.

[528] El eco de este cambio doctrinal ha sido detectado en varias corónicas de la época. Véase a título de ejemplo, Ibn Simāq al-ᶜAmilī, *az-Zaharātu al-manṯūratu fī nuqati al-ajbāri al-ma'ṯūrati*, ᶜAlī Makkī (ed.), *Revista del Instituto Egipcio de Madrid*, Vol. XXI, Madrid, 1981-1982, pp. 58-59; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. III, p. 230. Véase también al-Cāḍī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. I, Ibn Tāwīt (2 ª ed.), p. 66.

[529] López Ortiz, *Derecho musulmán*, p. 37. Sobre el inicio de la implantación del malikismo en al-Andalus, véase del mismo autor, "La recepción de de la escuela malequí en España", pp. 1-167; Ḥusīn Mu'niss, *faŷru al-Andalusi*, pp. 656-657.

[530] G. Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥusīn Mu'niss (trad.), pp. 417-418.

razonable, todos los contextos principales y secundarios que conllevaron, no sólo a la introducción del malikismo en al-Andalus sino también crear todo el fenómeno andalusí desde que se instalaron allí los primeros musulmanes provenientes de Oriente y de al-Magrib.

Aun así, este hecho histórico no es entendible fuera como fuera su magnitud e importancia, si no nos remontáramos al umbral de del tiempo en que empezó a germinarse dicho fenómeno, empezando por la conquista de la Península por los musulmanes hasta el crepúsculo de la soberanía política de los mismos en 1492.

1. Introducción del mālikismo en al-Andalus: entre dos conquistas

La situación política en al-Andalus no fue de la misma hegemonía experimentada en otras partes del mundo islámico dada la permanente confrontación con la resistencia cristiana en el norte y occidente peninsulares. Este dato que suele pasar casi desapercibido en la histografía hispano-árabe, explica en parte cómo logró permanecer intacta la unidad doctrinal en al-Andalus durante toda su historia a pesar de las alteraciones pasajeras que pudo recibir de vez en cuando. Dicha resistencia apellidada ideológicamente *Reconquista*[531] en los anales cristianos y algunos estudios contemporáneos, fue lenta pero sucesiva, sin ninguna pausa o tregua fundamentales. No en vano que el califato en Damasco consideraba al-Andalus *tierra de guerra* excepto en

[531] Hago mías las propuestas de la profesora Marín de evitar el uso de la expresión *reconquista* porque en ella "subyace el convencimiento de la falta de legitimidad histórica de la presencia islámica en la península ibérica. (…) . Para evitar ese condicionamiento ideológico, es preferible describir los hechos militares que dieron lugar a la existencia y a la desaparición de al-Andalus como una serie de 'conquistas': desde la de 711, llevada a cabo por los musulmanes, hasta las que progresivamente convirtieron al-Andalus en un territorio bajo control de las monarquías cristianas". Véase M. Marín, *al-Andalus y los andalusíes*, pp. 14-15.

algunas regiones que fueron conquistadas pacíficamente y sometidas al sistema tributario vigente.[532] Los posteriores sucesos dieron razón a esa actitud porque las reclamaciones cristianas nunca fueron silenciadas.

Teniendo en cuenta este dato que consideramos sumamente importante, nuestro objetivo se limitará a resaltar ciertos aspectos políticos y jurídicos vigentes durante aproximadamente nueve siglos. La finalidad de este procedimiento es entender mejor cómo fue posible la introducción y la expansión del malikismo en al-Andalus.

Para ello, tendremos que repasar brevemente los principales ciclos de la historia andalusí siguiendo el esquema ordinario establecido por la mayoría de los estudiosos del tema. Nos referimos desde luego a la época de la *conquista* y del *waliato*; al *Califato omeya*; a los *Reinos de Taifas*; a la *dinastía almorávide*; a la *dinastía almohade*; al *reino nazarí*; y a la *conquista cristiana*.

1-1. La Conquista y la época del *waliato* (711-757)

La voz *fatḥun* o simplemente *fatḥ,* fue designada primero, para calificar un hecho transcendental en la historia del Islam: la conquista de la Meca en el año 8/629 por parte del Profeta Muḥammad [533] y aplicada luego a todas las acciones bélicas llevadas a cabo por las fuerzas musulmanas.

---

[532] Véase Ḥusīn Mu'nis, *faŷru al-Andalusi*, pp. 631-634.

[533] Para su biografía desde su nacimiento hasta la recepción de Alcorán, véase: *Sīratu Ibni Hišāmin*, Fatḥī as-Sayid (ed.), pp. 39-40; 150-170; 175-181y 298-315. Cabe señalar que el tratado en cuestión está totalmente dedicado a la biografía del Profeta en sus diferentes aspectos religiosos, sociales y políticos. Es de suma importancia también, la crónica que dedico Ibn al- Imād al mismo desde su emigración a Medina hasta su muerte: Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. I, pp. 113-133.

De este primer hecho histórico, santificado por la azora del *fatḥ* salió las *futuḥāt* o conquista de tierras que lograron ganar para el entonces joven estado musulmán, sucesivos adeptos y tributarios.

Al igual que ocurrió en la Meca y en otras partes próximas o lejanas a ésta, en Asia y en África, la Península fue conquistada en el año 92/711,[534] por las tropas musulmanes gobernadas por Mūsā b. Nuṣayr (99/718)[535] y liderada

---

[534] Véase Anónimo, *ᶜajbārun maŷmūᶜatun*, La Puente y Alcántara (ed.), pp. 4-21; al-Abyārī (2 ª ed.), pp. 15-28; Ibn al-Quṭiyya, *tārīju iftitāḥi al-Andalusi*, p. 33; ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (ed.), p. 8; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 25; Anónimo, *ḏikru bilādi al-Andalusi*, Molina, Luis (ed. y trad.), pp. 97-100; Ibn al-Ḥaqam, *futūḥu Miṣra wa al-Magribi*, t. I, ᶜĀmir, ᶜAbd a-Munᶜim (ed.), pp. 275-302; al-Murrākuŝī, *al-muᶜŷibu,* Dozy (ed.), pp. 6-11; Ibn al-Jaṭīb, *al-lamḥatu al-badriyyatu*, al-Jaṭīb, Muḥib ad-Dīn (ed.), pp. 15-16; Ŷabrān, Masᶜūd (ed.), pp. 47-48; al-Maqqrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. I, pp. 229-243; Al-Ḥumayrī, *ṣifatu ŷazīrati al-Andalusi* (Texto extraído de *ar-Rawḍu al-miᶜṭāru* del mismo autor), L. Provençal (2ª ed.), pp. 8-10; Ibn al-Aṯīr, *al-kāmilu*, t. IV, pp. 264-272; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. I, p. 362; Ibn Jaldūn, *tārīju Ibna Jaldūnin*, Dāru al-Kitābi en Libanon y al-qāhiratu (ed.), VI, pp. 485-489; an-Nāṣirī, *al-Istiqṣā*, t. I, ed. 1889, pp. 43-46; Fiqrī, *Qurṭuba fī al-ᶜaṣri al-islāmi*, pp. 9-12; Šākir, M. *al-Andalusu fī at-tārīji*, pp. 5-28; al-Fukkī, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 36-45; Ḥusīn Mu'nis, *faŷru al-Andalusi*, pp. 63-178. Un enfoque problemático e histórico de la cuestión se halla en Mu'nis, Ḥusīn. *riwāyatun ŷadīdatun ᶜan fatḥi al-muslimīna lil-andalusi*, pp. 3-26.

[535] Anónimo, *ḏikru bilādi al-Andalusi*, Molina, Luis (ed. y trad.), pp. 97-100; al-Maqqarī, *nafḥu aṭ-ṭibi*, t. I, pp. 269-287; al-Ḥumaydī, *Ŷdawatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyāu at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 793, p. 338; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 793, pp. 538-539; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1454, pp. 848-850; al-'Aṭṭār (2ª ed.), t. II, biog. n° 1456, pp. 144-145; Ibn al-Abbār, *al-ḥullatu as-siyarā'u*, Abbās, Iḥsān (2ª ed.), t. II, pp.332-334; ᶜInān, *tarāŷimun islāmiyyatun*, pp. 126-138.

por Ṭāriq b. Ziyād (101/720)[536] tras la conquista del Magrib,[537] y previa incursión de Ṭarīf b. Mālik a Ṭarīfa. [538]

Al-Andalus fue de las últimas tierras que fueron conquistadas por los musulmanes y la primera entrada de los mismos al continente europeo.[539] El poder político estaba centralizado en Damasco el entonces capital del primer Califato omeya, pero representado en el terreno por los jefes de las expediciones militares formadas por árabes y magrebíes. Lejos de cualquier mistificación de la conquista [540] y de la fundación de al-Andalus, [541] diríamos que la práctica jurídica durante esta época, estaba sometida a las normas militares, inspiradas en general en los patrones morales establecidos durante la época del Profeta en su guerra abierta contra los quraysíes de la Meca o contra los judíos de la Medina y sus proximidades. Los *qurrā'e* (Lectores de *Alcorán*) y los *fuqahā''e* que acompañaron a las fuerzas militares conquistadoras fueron los artífices de dicha práctica.[542]

---

[536] Ad-Ḍabbī, *Bugyat al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), pp. 8-13; al-Abyārī (ed.), t. I, pp. 27-29; Anónimo, *Ḏikru bilādi al-Andalusi*, Molina, Luis (ed. y trad), pp. 97-100.

[537] Para la conquista de al-Magrib, véase a título de ejemplo Ibn al-Ḥaqam, *Futūḥu Miṣra wa al-Magribi*, t. I, ᶜĀmir, Mun'im (ed.), pp. 260-275; al-Fukkī, *Tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 16-29; An-Nāṣirī, *al-Istiqṣā*, t. I, ed. de 1889, pp. 33-42; Ḥusīn Mu'nis, *Faŷru al-Andalusi*, pp. 45-62.

[538] Beneroso Santos, "La incursión de Tarif b. Mālik", *Al-Qantir* 11 (2011), p. 57.

[539] Š. Musṭafā, *al-Andalusu fī at-tārīji*, pp. 5-6.

[540] Š. Musṭafā, *al-Andalusu fī at-tārīji*, p. 16.

[541] Anónimo, *ḏikru bilādi al-Andalusi*, L. Molina (trad. y ed.), pp. 22-27; pp. 15-20 del texto árabe.

[542] Varias fuentes señalan este dato, entre ellos, por ejemplo, Anónimo, *fatḥu al-Andalusi*, Mu'nis Ḥusīn (ed.), en "Riwāyatun ŷadīdatun fī fatḥi al-Andalusi", *Maŷalatu al-Maᶜhadi al-Miṣriyyi li ad-Dirāsāti al-Islāmiyyati*, 18 (1974), pp. 127-128.

En cuanto a los *wulāt* o gobernadores en al-Andalus, [543] su época empieza oficialmente durante el año 95/713cuando Mūsā b. Nuṣayr abandona al-Andalus hacia Oriente dejando allí como gobernador, a su hijo ᶜAbd al-Azīz, asesinado tres años más tarde.[544]

La mayoría de las fuentes históricas manejadas por nosotros son unánimes sobre el vacio gubernamental que sufrió al-Andalus después de la destitución de Mūsā b. Nuṣayr y el asesinato de su hijo.[545]

Luego se estableció una época donde se multiplicaron los gobernadores designados directamente por Damasco[546] o por mero deseo del gobernador de Ifriqiyya como comenta Ibn al-Quṭiyya.[547]

Esta época de irradiación del Islam en la Península, por el alto número de *fuqahā''e* y *tābiᶜīn* (seguidores del Profeta) que allí llegaron a establecerse,

---

[543] Para mayor información sobre esta época, véase entre otros, al-Fukkī, *Tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 46-60; Ḥusīn Mu'nis, *faŷru al-Andalusi*, pp. 179-199. Para ilustrarla, véase los textos representativos sobre la misma en Varios, *at-tārīju al-andalusiyyu min jilāli an-nuṣūṣi*, pp. 5-37.

[544] Anónimo, *Ajbārun maŷmūᶜatun*, La Puente y Alcántara (ed.), p. 21; al-Abyārī (ed.), p. 28; Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāḥu al-Andalusi*, p. 37.

[545] Anónimo, *ajbārun maŷmūᶜatun*, La Puente y Alcántara (ed.), p. 21; al-Abyārī (ed.), p. 28; Ibn al-Ḥaqam, *futūḥu Miṣra wa al-Magrib*, t. I, ᶜĀmir, al-Munᶜim (ed.), p. 287; al-Murrākuŝī, *al-muᶜŷibu,* Dozy (ed.), p. 35; Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāhu al-Andalusi*, p. 37.

[546] Varios, *at-tārīju al-andalusiyyu min jilāli an-nuṣūṣi*, p. 7. Véase una relación de los mismos en Colan, *al-Andalus*, pp. 113-117.

[547] Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāḥu al-Andalusi*, p. 37.

apoyando a las tareas del *Ŷihād* en las nuevas tierras conquistadas, tuvo por doctrina jurídica a las enseñanzas de al-Imām al-Awzāᶜī.[548]

El tránsito de la *wilāya* a la *jilāfa*, como bien lo demuestran los trabajos de Šākir Musṭafā y de Aḥmed Fiqrī, fue decisivo, [549] porque de todos los aspectos que a nosotros interese, hizo que se produjera un cambio doctrinal pasando, sucesivamente, de la doctrina de al-Awzāᶜī a la de Mālik.

1-2. El Califato omeya (912-1031)

Una vez caída la dinastía omeya en Oriente, otra más joven y prometedora no tardó en regenerarse en al-Andalus. Así surgió el poder omeya fundado por ᶜAbd ar-Raḥmān ad-Dājil (172/788),[550] apodado *Ṣaqru Qurayšin*.[551]

Este heredero de los gloriosos omeyas de Siria, supo aprovecharse de las contradicciones existentes en su día a favor de su proyecto político basado, ante todo sobre la centralización del poder ejecutivo y la unidad territorial de la Península. La proclamación del Califato en el año 316/928[552] por uno de sus

---

[548] Anónimo, *ḏikru bilādi al-Andalusi*, Molina, Luis (ed. y trad), p. 125 del texto árabe y 133 de la trad.esp.

[549] Šākir, *al-Andalusu fī at-Tārīji*, pp. 29-74; A. Fiqrī, *Qurṭubatu fī al-ᶜaṣri al-islāmiyyi*, pp. 9-25.

[550] Para su biografía, véase *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. I, pp. 327-334; Ibn al-Abbār, *al-ḥullatu as-siyarā'u*, ᶜAbbās, Iḥsān (2ª ed.), t. I, pp. 35-42.

[551] Para el estudio de este periodo, véase entre otros, al-Fukkī, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 60-117 y 192-227; A. Fiqrī, *Qurṭubatu fī al-ᶜaṣri al-islāmiyyi*, pp. 29-75.

[552] Véase el texto de dicha proclamación en Ibn ᶜdārā, *al-bayānu*, t. II, Colan y Provençal (2ª ed.), pp. 198-199.

descendientes, ᶜAbd ar-Raḥmān an-Nāṣir (350/961), después de un periodo de máximo poder omeya,[553] fue la meta final que alcanzó dicho proyecto.

Los gérmenes de la unidad doctrinal y política empezaron a dar sus frutos: la introducción del malikismo en al-Andalus que poco a poco, se convirtió en la doctrina oficial del Estado[554] y la unidad política encarnada en el Califato de Córdoba.

Al-Andalus llega a su grandeza y esplendor durante este periodo y empieza una nueva era de su destino hasta la caída del Califato de Córdoba en el año 422/1031 cuando se avecinaron los problemas étnicos y políticos de todo tipo.[555]

1-3. Los Reinos de Taifas (1031-1091)

Al-fitnatu o desorden público que aceleró la desunión política de al-Andalus, se concluyó en una especie de soberanía compartida entre las familias aristocráticas de la época omeya o las que llegaron a serlo durante la *fitna*. [556] Así la descomposición de al-Andalus empezó a ser realidad amarga al ser tomada Toledo por Alfonso VI en el año 478/1085.[557]

A pesar de ello, la época de los Reinos Taifas representaba por su aspecto transitorio entre el califato omeya y la dinastía almorávide, un periodo de

---

[553] Véase una relación de los emires omeya en Colan, *al-Andalus*, pp. 118-120.

[554] Colan, *al-Andalus*, p. 120.

[555] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭibi*, t. I, pp. 438-442; Ḥusīn Mu'nis, *faŷru al-Andalusi*, pp. 609-687.

[556] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭibi*, I. Abbās (ed.), t. I, p, 438-442; M. J. Viguera, *Los Reinos de Taifas*, pp. 40-44; Šākir Musṭafā, *al-Andalusu fī at-tārīji*, pp. 75-125.

[557] Varios, *at-tārīju al-andalusiyyu min jilāli an-nuṣūṣi*, p. 94.

excelente nivel cultural e intelectual. El malikismo, por su parte, siguió siendo la doctrina oficial de máxima expansión e influencia en al-Andalus.

Abū al-Walīd al-Bāŷī (474/1081), máxima autoridad mālikí, compuso toda su obra científica durante esas circunstancias políticas y sociales del entonces al-Andalus de los Reinos Taifas.

1-4. La dinastía almorávide (1090-1147)

La batalla de *az-Zalāqatu* (479/1086),[558] entre las fuerzas de Alfonso y la alianza andalu-marroquí, hizo que se detuvieran monumentáneamente las amenazas de los reinos cristianos de la Península, pero activó cierta tendencia ŷihadística en la parte marroquí para apoderarse de al-Andalus y someterlo a la soberanía almorávide. La debilidad de algunos reinos taifas, la complicidad de otros con los enemigos del norte peninsular y la resistencia de varios en colaborar en las tareas del *Ŷihād*, llevó a Yūsuf b. Tāšafīn (500/1107),[559] previa consulta de los ulema, a destronar los Reinos Taifas,[560] los de Málaga, Granada,

---

[558] A propósito de la imprecisión de las crónicas cristianas sobre la fecha de esa batalla, dice Codera: "La generalidad de nuestros cronicones antiguos fijan de un modo muy vago y poco preciso la fecha de la batalla de Zalaca, que llaman de Badajoz, de Sacralias, Sagralias, Saralias o Zagalla. La mayor parte fijan solo el año y no siempre bien, pues son bastantes los cronicones que retrasan un año la fecha; algunos citan el mes de noviembre. Solo en los Anales Complutenses (España Sagrada, tomo XXIII, p., 314) encontramos la indicación concreta de la fecha con estas palabras: "In Era MCXXIV. Die sexta feria, scilicet X kal. Novembris, die Sanctorum Servandi et Germani fuit illa arrancada (derrota) in Badalozio, id est, Sacralias, et fuit ruptus Rex Domnus Aldefonsus". Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, p. 225; Viguera, Mª Jesús (ed.), p. 111.

[559] Para su biografía, véase entre otros, Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, pp. 427-428; aḏ-Ḏahbī, *as-siyaru,* t. XIX, biog. n° 156, pp. 252-254; as-Simlālī, *al-iᶜlāmu*, t. X, biog. n° 1626, pp. 298-308; al-Meknāsī, *ŷaḏwatu al-iqtibāsi*, t. II, pp. 545-547.

[560] b. ᶜAbd al-Ŷalīl, "*¿Como ayudaron los fuqahā'e andalusíes a Yūsuf b. Tāšāfīn a destronar a los reyes de Taifas?*", pp. 7-23.

Sevilla, Almería y Badajoz, entre otros[561] y someter toda la península bajo su único mando.[562]

Su sucesor ᶜAlī, "tenía 23 aðos cuando subiñ al trono y en su largo reinado hubo de ser testigo del mayor esplendor a que llegó el imperio de los almorávides, y hubo de ver su casi completa ruina".[563]

En cuanto a la actividad intelectual vinculada al derecho, podemos aludir a los tratados que se compusieron entonces, como *mujtaṣaru kitābi Ibn Abī Zamanīn* de Ibrāhīm b. Ŷaᶜfar; *al-Iᶜlāmu bi ḥudūdi qawāᶜidi al-islāmi*; *naẓmu al-burhāni ᶜalā ṣiḥḥati ŷazmi al-aḏāni*; *masʼalatu al-ahli al-mašrūṭi baynahum at-tazāwuru*; *aŷwibatu al-qurṭubiyyīna*; *al-aŷwibatu al-muḥabbaratu ᶜalā al-asʼilati al-mutajayyarati*, ambos de al-Cāḍī ᶜIyāḍ.[564]

Es de señalar también que el malikismo mantenía a esas fechas, su máxima autoridad. Jacinto Bosch Vila, gran estudioso de esta época, afirma que los *fuqahāʼe* y ulema mālikíes "se aprovechaban cada vez mas de su doctrina y de sus interpretaciones coránicas para obtener y asegurarse el monopolio de los cargos principales del majzan almorávide".[565]

---

[561] Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, pp. 3-4.

[562] Para más datos sobre estos eventos, véase al-Maqqrī, *nafḥu aṭ-ṭibi*, t. I, pp. 442-446; Ibn Bulqīn, *Memorias*, Provençal (ed.), pp. 147-177; an-Nāṣirī, *al-Istiqṣā*, t. I, pp. 119-123; al-Fukkī, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 249-296.

[563] Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, p. 5.

[564] Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 94-95.

[565] Bosch Vila, *Historia de Marruecos, los almorávides*, p. 247.

Por su parte, Ibn Abī Zarᶜ (h. 719/1319) nos informa, en un texto muy revelador, que los *fuqahā''e* adscritos al imperio almorávide, no tenían conocimiento de la dialéctica ni de los fundamentos del derecho y eso se vio manifiesto durante el encuentro de Ibn Tawmart con los mismos. [566] El interés por la casuística, su supuesto antropomorfismo, y la autoridad de que gozaban los *fuqahā''e* en sus corte, como lo ha indicado por ejemplo ᶜAbd al-Wāḥid al-Murrāqušī[567] y otros historiadores, [568] quizás llevaron a los investigadores, tales Dozy, a tachar a los almorávides de "intolerancia", "devotismo", y "barbarismo", actitud que resulta ser "parcial" en la opiniñn del autor del "*Juicio acerca de la dominación de los almorávides en España*" debido a la "clerofobia aplicada al pueblo musulmán" del "sabio holandés".[569]

1-5. La dinastía almohade (1147-1232)

"El abatimiento del poder almorávide- dice Codera- no se debe sino en pequeña parte al esfuerzo de los guerreros cristianos: debese casi por completo a los almohades, que con Abdelmumen lanzan contra los almorávides numerosas huestes fanatizadas con el entusiasmo de verdaderos neñfitos".[570]

---

[566] Ibn Abī Zarᶜ, *al-anīsu al-muṭribu*, p., 112.

[567] "[Alī b. Yūsuf] no hacía nada en su reino sin consultarlo con los *fuqahā'e*". Véase al-Murrākuŝhī, *al-muᶜŷibu,* al-Aryyān y al-ᶜAlamī (ed.), p. 171; Dandaŝ, *dawru al-Murābitīna fī naŝri al-Islāmi*, pp. 132-133.

[568] Alī Ḥasan, *al-ḥadāratu al-islāmiyatu fī al-Andalusi wa al-Magribi*, pp. 336-338.

[569] Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, pp. 190-191; Mª Jesús Viguera (ed.), pp. 97-110. Véase también la alusión de Goldziher a ese asunto en *Mohammed b. Toumert et la théologie de l'Islam*, pp. 39-40.

[570] Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides*, p. 6.

Los almohades sí que han reforzado su negativa ante los almorávides hasta límites considerables. Delfina Serrano pudo revelar parte de dicha negativa al plantear la siguiente pregunta: ¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?[571]

Si quizás en algo se prevalecieron los almohades sobre los almorávides, es en su adoctrinamiento teológico y jurídico a las masas recurriendo hasta a la traducción del *Alcorán* al dialecto bereber y a la eficacia de su propaganda anti almorávide y no en su fidelidad a la fe, porque al defender ésta, los almorávides también tuvieron su icono: pues se hicieron llamar, desde el principio de su causa, por *murābiṭūn* o sea guardianes de los sitios destinados al culto y a la vigilancia de la comunidad musulmana.

Gracias a ese factor determinante en nuestra opinión, los almohades pudieron hacerse señores del Magrib y de al-Andalus, borrando del mapa el poder almorávide excepto en algunos reductos insulares.

Así empieza lo que varios estudiosos llamaron *reforma almohade* ,[572] o incluso *revolución almohade*.[573]

---

[571] Es de máxima importancia consultar el trabajo de Delfina Serrano Ruano, "¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?" en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, vol. 11 (2), CSIC, Madrid, 2005, pp. 815- 852.

[572] M. A. Palacios, "Origen y carácter de la revolución almohade", *Revista de Aragon,* 1904, Vol. V, pp. 498-506, reproducido en *Obras Escogidas II y III*. *De Historia y Filología Árabe*, Madrid, CSIC-Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1948, pp. 1-12; Andrés Martínez Lorca, "La reforma almohade: Del impulso religioso a la ilustración política", *Espacio, tiempo y Forma*, UNED, Serie III, 17 (2004), pp. 399-413. Roproducido también del mismo autor en *Maestros de Occidente*, pp. 46-61.

[573] Maribel Fierro, "Revolución y tradicción: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade", en *Biografias Almohades* II, Maria Luisa Ávila y Maribel Fierro (eds.), CISC, Granada-Madrid, 2000, pp. 132-142.

La biografía de Ibn Tawmart (1092-1130), [574] su viaje a Oriente y al-Andalus;[575] su supuesto encuentro con al-Gazzālī;[576] los contenidos de su "revoluciñn",[577] que era un *derrumbamiento*;[578] o un *renacimiento*;[579] las razones de su éxito,[580]los resultados de la misma;[581] los fundamentos de su causa;[582] que

---

[574] al-Murrāqušī, *al-muᶜŷibu*, Dozy (ed.), pp. 128-139; Al-Baydaq, *ajbāru al-Maḥdiyyi*, pp. 11-31, 33-43, 45-46 y 90-95; *al-Ansābu fī maᶜrifati al-aṣḥābi*, pp. 12-13; Ibn al-qaṭṭān, *nuẓumu al-ŷumāni*, Makkī (ed.), pp. 76-78, 87-100, 123-129 y 167-170; *al-ḥulalu al-mušiyyatu*, Zimmāma y Zukkār (eds.), pp. 103-113; H. Miranda (trad. española), t. I, pp. 104-105, 116-121, 123-124, 126-130, 132-144, 161, 169-170, y 174-180; Provençal, "Six fragments inédits d'une chronique anonyme du début des Almohades", pp. 344-348; Ibn Qunfuḏ, *al-wafayātu*, pp. 273-274; *Tārīju Ibni Jaldūna*, Šahāda y Zukkār (eds.), pp. 301-305; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), V. II, t. VIII, pp. 3-9; I. ᶜAbbās (ed.), t. V, biog. n° 688, pp. 45-55; aḏ-Ḏahbī, *as-siyaru*, t. XIX, biog. n° 318, pp. 539-552; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 117-120; az-Zarqašī, *tārīju ad-dawlatayni,* pp. 3-7; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. II, pp. 178-184; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. VI, pp. 228-229.

[575] Ibn al-qaṭṭān, *nuẓumu al-ŷumāni*, Makkī (ed.), pp. 60-62.

[576] Ibn Abī Zarᶜe, *al-anīsu al-muṭribu*, pp. 110-111; Ibn al-qaṭṭān, *nuẓumu al-ŷumāni*, Makkī (ed.), pp. 72-73; az-Zarqašī, *Tārīju ad-Dawlatayni*, p. 4; Ibn al-Jatīb: *al-Ihāṭatu*, t. IV, ᶜInān (ed.), p. 59.

[577] Según an-Naŷŷār, los contenidos del "cambio" realizado por Ibn Tawmart tenía tres pilares: doctrinal, metódico-fundamentalista y político social. Véase, *taŷribatu al-islāḥi fī ḥaraqati al-mahdiyyi*, pp. 89-107.

[578] Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, p. 99, 104 y 164.

[579] Ibíd., t. I, p. 118 y 120.

[580] "Uno de los lados más importantes que podamos considerar como aciertos en la experiencia de Ibn Tuwmart es su fundamentación científica. Ibn Tawmart era un ulema antes de ser un renovador". an-Naŷŷār, *Taŷribatu al-islāḥi fī ḥaraqati al-mahdiyyi*, p. 136.

[581] "En el fundamental campo jurídico, la influencia de la acción del Mahdī era clara: difusión del interés por los fundamentos, al-Corán y la Tradición, memorándolos, estudiándolos, comentándolos y analizándolos. La gente se acercaba entonces a esos fundamentos y se reencontraron con ellos. Así se produjeron serias iniciativas de fundamentar el quehacer jurídico a través de la deducción de los argumentos

su revolución no era de carácter étnico;[583] ni tampoco era zahiri;[584] todo aquello dio la perfecta circunstancia a que se hiciese una mitología acerca del fundador de la dinastía almohade y dio el amplio derecho a sus sucesores a que impartiesen glorias de todo tipo en favor de su memoria.

El rasgo primordial que nos interesa aquí es este *impulso religioso* que dio lugar a la llegada del poder almohade a la escena política del Occidente islámico: la activaciñn de la doctrina aš‘arī como ideología confesional del nuevo estado y la irradiación del malikismo como escuela oficial del régimen anterior. En lo que se refiere a la primera tarea, con la cual se pretendió deshacerse del antropomorfismo atribuido a los almorávides, el mismo Ibn Tawmart compuso su guía doctrinal, la famosa *muršida*[585] comentada en muchas ocasiones por posteriores mutakalimūn.[586]

---

directamente de sus textos, y se produjo una acción jurídica a base del mismo donde se impulsaba el diálogo entre la doctrina mālikī y zāhīrī, y se evoluciono sobre el nivel teórico en uṣūl al fiqh y en la ciencia de los fines de la šarīᶜa hasta alcanzar cimas importantes con un ulema fuera de serie, Abū Isḥāq aš-Šāṭibī en su tratado *al-muwāfaqātu*". an-Naŷŷār, *taŷribatu al-islāḥi fī ḥaraqati al-mahdiyyi*, p. 139.

[582] Según algunos investigadores, la doctrina almohade estaba inspirada en dos fuentes: tašayyuᶜ e iᶜtizāl. Véanse "ᶜaqīdatu al-muwaḥidīna bayna at-tašayyuᶜi wa al-iᶜtizāli" en Š. Ḍayf*: mina al-mašriqi wa al-magribi*, pp. 135-143.

[583] Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 99-104.

[584] El ulema ᶜAbd Allāḥ Guennūn niega rotundamente que los almohades hayan sido zahiríes y critica fuertemente esa tesis fundada sólo sobre indicios pasajeros. Véanse Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 121-126.

[585] Sobre su texto, su importancia, tanto en al-Magrib como en al-Mašriq, véase Guennūn, *Ŷawalātun fī al-fikri al-islamiyyi*, pp. 85-103.

[586] La de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Jalīl as-Sqūnī, Ḥ'nāna, Yūsuf (1ª ed. y estudio), Dāru al-Garbi al-islāmiyyi, Beirut, 1993; la de Muḥammad b. Ibrāhīm at-Tilimsānī (792/1396); la de Abī ᶜAbd Allāh

Asimismo, se emprendió una grandiosa campaña de adoctrinamiento teolñgico. Entre sus máximos artífices, el imam Abū ᶜAmrū as-Slālŷī (564/1169), [587] autor de la *burhāniyya*[588] de quien suelen decir que haya salvado a los fāsíes del antropomorfismo. [589]

En cuanto a la segunda tarea, se ordenó que los tratados de casuística jurídica compuestos según los preceptos malikíes, fuesen quemados.[590]

El retorno a las fuentes fundacionales del derecho islámico fue decisivo. "Está confirmado – dice Fārūq Ḥamāda- que la época almohade fue una época de gran florecimiento jurídico durante la cual, se compusieron los mas mejores

---

Muḥammad b. Yūsuf al-Jarrāṭ ; la de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā aṭ-Ṭrāblusī ; la de Abī Zaqariyyā at-Tennīsī, Guennūn, *Ŷawalātun*, pp. 98-99

[587] Para su biografía, véase Ibn az-Zayyāt, *at-tašawufu*, biog. n° 69, pp. 198-201; Ibn Ayšūn, *ar-rawḍu al-ᶜāṭiru*, pp. 193-195; as-Simlālī, *al-iᶜlāmu*, t. IX, biog. n° 1337, pp. 6-7; Ibn al-Aḥmar, *Buyūtātu Fāsa*, pp. 45-46; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 501, p. 103; az-Ziriklī, *al-ᶜlāmu*, t. IV, p. 209; Ḥiŷŷī, *Mawsūᶜatu aᶜlāmi al-magribi*, t. I, p. 372; Ibn al-Cāḍī, *ŷaḏwatu al-iqtibāsi*, t. II, p. 458; Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 149-150. Este último autor, tiene editada una monografía sobre as-Slālŷī en la colección *al-mašāhīr* n° XI, Dāru al-Kitābi al-Arabiyyi, Beirut, sin fecha. Hemos consultado la de Ibn Azzūz (1ª ed.), pp. 248-275.

[588] Al-Bajtī (1ª ed. y estudio), Tetuán, 2008, 161 págs. Véase nuestra reseña a este tratado en M. Bilal Achmal, "al-ᶜaqīda al-burhāniyya al-ašᶜriyya de ᶜUṯmān as-Slālŷī", *al-Qántara* XXXVI, 1(2013), pp. 207-215.

[589] Ibn al-Aḥmar, *buyūtātu Fāsa*, p. 45; Guennūn, *an-nubūgu,* t. I, p. 149.

[590] al-Murrāqušī, *al-muᶜŷibu*, Dozy (2ª ed.), pp.201-203; al-ᶜAryān (ed.), pp. 354-355; H. Miranda (trd. Esp.) Tetuán, 1955, p. 230; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXII, p.311, al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 8-13; al-Mannūnī, *ḥadāratu al-Muwaḥidīna*, pp. 36-39.

tratados zahīríes, [591] se renovó *al-iŷtihād*, y dejó para siempre, sus huellas intelectuales sobre la historia de la jurisprudencia islámica".[592]

Aun así, el malikismo no presento ninguna señal de debilidad, pues se siguió manteniéndose como doctrina de máxima autoridad,[593] y pronto logró reincorporarse en el ámbito jurídico y social del Occidente islámico tal como era antes.

En cuanto a la actividad intelectual vinculada entonces al derecho, podemos aludir a los tratados compuestos durante esta época como *wahŷu al-ŷamri fī taḥrīmi al-jamri* de Ibn Abī al-Jaṭṭāb b. Diḥya; *minhāŷu at-taḥṣīli fīmā lil a''immati ᶜalā al-mudawwanati mina at-ta''wīli* de Abī al-Ḥasan ar-Ragrāqī; *aṭuraru ᶜalā al-mudawwanati* de Abī Ibrāhīm al-Aᶜraŷ (583/1187); *ḥāšiyyatun ᶜalā al-mudawwanati* de Abī Muḥammad Yešqir (598/201); *al-wāfī fī al-fara''iḍi* de Abī al-Ḥasan al-Ḥarrālī; *al-maqṣadu al-maḥmūdu fī taljīṣi al-ᶜqūdi* de Abī al-Qāsim al-Ŷazīrī entre varios.[594]

1-6. El reino nazarí de Granada (1232-1492)

Después de unas décadas de prosperidad y grandeza, el imperio almohade empezó a desintegrarse.[595] Sus principios fundacionales no tardaron en caer en

---

[591] Fārūq Ḥamāda, "an-Nahḏatu al-fiqhiyyatu fī ẕili dawlati al- muwaḥidīna" (El renacimiento jurídico en el Estado Almohade), *Revista de Historia Árabe* (4), 1997, pp. 170-172.

[592] F. Ḥamāda, "an-Nahḏatu al-fiqhiyyatu fī ẕili dawlati al- muwaḥedīna", p. 172.

[593] Ibíd., pp. 151-159; Ḥasan A. Ḥasan, *al-ḥadāratu al-islāmiyatu fī al-andalusi wa al-Magribi*, pp. 465-468.

[594] Guenūn, *an-nubūgu*, t. I, p. 159.

[595] Ibn al-ᶜAbās as-Simlālī, *al-iᶜlāmu*, t. II, p. 7.

función de su alianza con los reinos cristianos que a cambio de su apoyo, tuvieron que reclamarle más terrenos en la Península. Así hizo al-Māmūn (629/1232)[596] y el último sulṭān de los almohades, al-Wātiq, más conocido por Abū Dabūs (667/1269). [597]

La batalla de Alarcos,[598] que en palabras de al-Bunnāhī (desp. 794/1391),[599] llevó al-Andalus al desastre,[600] no tardó en debilitar lo que en ese imperio quedó de fuerza, añadidas a ello, las múltiples revoluciones que tuvo que afrontar. [601] Caídas unas detrás de otras, las ciudades andaluzas fueron sometidas a la soberanía de los nuevos amos de al-Andalus.

Establecido por Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr en 629/1232,[602] el reino nazarí de Granada[603] pudo evitar momentáneamente el

---

[596] Ibíd., t. III, pp. 8-12.

[597] Ibíd., t. III, biog. n° 332, pp. 12-16.

[598] Sobre esta batalla, véase Buresi, P., "L'apogée almohade : la bataille d'Alarcos et son contexte historique", en *Averroès et l'averroïsme*, pp. 99-113.

[599] Hemos adoptado la corrección realizada por el erudito marroquí Muḥammad Benŝrīfa al apellido de este ulema que incorrectamente se llamaba an-Nubāhī en vez de al-Bunnāḥī. Véase su artículo, "al- Bunnāḥī lā al- Nubāhī" (al- Bunnāḥī y no an- Nubāhī), *Academia*, Revue de l'Academie du Royaume du Maroc, 13 (1998), pp. 71-98. Para la fecha de su fallecimiento, está tomada de Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, p. 348.

[600] al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-andalusi*, i'ḥyāu at-turāṯi al-arabiyyi (ed.), pp. 115-116.

[601] Ibn al-ᶜAbās as-Simlālī, *al-ᶜlāmu*, t. III, pp. 6-7.

[602] Ibn al-Jaṭīb, *al-lamḥatu al-badriyyatu*, Muḥib al-Jaṭīb (ed.), pp. 21-22 y 30-37; Masᶜūd Ŷabrān (ed.), pp.57-58 y 67-75.

[603] Para la descripción de esta ciudad, véase Ibn al-Jaṭīb, *al-lamḥatu al-badriyyatu*, Muḥib ad-Dīn al-Jaṭīb (ed.), pp. 12-15; Masᶜūd Ŷabrān (ed.), pp. 43-47; *al-Iḥāṭatu*, t. I, ᶜInān (2ª ed.), pp. 115-119.

mismo destino que corrieron aquellas ciudades. Fue así el último reducto musulmán que allí pareció resistir durante casi tres siglos, antes de recapitularse en 898/1492.[604]

A pesar de la situación insegura ante las cada vez peligrosas amenazas cristianas, el reino nazarí pudo disfrutar de una prosperidad cultural, social y económica.[605]

La actividad jurídica siguió su destino tal como era antes, aunque con cierta debilidad.[606] La unidad doctrinal de los andalusíes no conoció ninguna alteración: el malikismo que era la opción de los granadinos según nos informa Ibn al-Jaṭīb[607] siguió representando la identidad religiosa y dogmática de al-Andalus. Las biografías que tenemos consultadas no reflejan ninguna novedad respecto al tema.[608]

---

[604] Para más datos sobre la dinastía nazarí de Granada, véase Ibn al-Jaṭīb, *al-lamḥatu al-badriyyatu*, Muḥib ad-Dīnn (ed.), pp. 21-119. Para la toma de Granada, del Hoyo, M. "¿Como fue de verdad la toma de Granada?(a la luz de un documento inédito)", *Al-Andalus*, Vol. XX, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1955, pp. 283-344.

[605] Varios, *at-tārīju al-andalusiyyu min jilāli an-nuṣūṣi*, p. 214.

[606] Véase la introducción de Abī al-Aŷfān a la *Riḥla* de al- *Qalṣādī*, pp. 23-29.

[607] al-Jaṭīb, *al-lamḥatu al-badriyatu,* Muḥib ad-Dīn al-Jaṭīb (ed.), p. 27; Mas'ūd Ŷabrān (ed.), p. 63.

[608] Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. II, p. 150, habla de Ibn al-Azraq, de Ibn ᶜAṣim, de al-Wādī Āšī y dice que eran varios. M. Quesada señala que para la historia de la Granada nazarí, sólo hay dos fuentes: Majlūf y Tanbuktī. Véase su artículo "Los diccionarios biográficos como fuente para el conocimiento del mundo jurídico en al-Andalus", *Anaquel de Estudios Árabes*, IX (1998), p. 58.

Pero sí tenemos constancia de una actividad tensa en lo que se refiere al malikismo durante la dinastía merení [609] en al-Magrib donde encontraron refugio varios andalusíes vertidos en las ciencias legales.[610]

1-7. La conquista cristiana (1492-)

Aludiendo a cosas de moros, el sabio Codera dice textualmente:

"Debilitado el poder de los musulmanes espaðoles desde la muerte de Almanzor y de un modo que podemos llamar oficial y definitivo con la desaparición del califato de Córdoba, los estados cristianos pueden pensar en tomar la ofensiva y la reconquista adelanta por todas partes, sin que los reyezuelos limítrofes al país cristiano puedan repeler con éxito los ataques, sino a lo sumo evitarlos mediante tratados en los cuales algunas veces figuraría el pago mensual o anual de una cantidad determinada de numerario, cantidad que los documentos cristianos llaman parias". [611]

Esta profunda reflexión de Codera, donde traza con maestría el itinerario dramático de la presencia musulmana en al-Andalus, no se detuvo en que los musulmanes pagasen "parias", sino que tuviesen que abandonar la Península y exiliarse fuera de la misma.

---

[609] Sobre la actividad intelectual en esta dinastía y sus máximos representantes, es de gran interés consultar Guennūn, *an-nubūgu*, t. I, pp. 188-229; Ḥaraqāt, *al-Magribu ᶜabra al-ᶜuṣūri*, t. I, p.164.

[610] al-Fukkī, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusi*, pp. 340-341. Majlūf dice que eran muchos los que salieron de Granada y se instalaron en África del Norte, *šaŷaratu an-nūri*, t. II, p. 151. Para una síntesis histórica de las épocas transcurridas en al-Andalus desde la conquista hasta el Reino Nazarí, es de interés consultar Martos Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus*, pp. 22-32.

[611] F. Codera, *Alusiones a cosas de moros*, p. 28.

Tomada Granada,[612] la soberanía musulmana sobre al-Andalus llegó a su punto final. [613]

Aun así, la presencia musulmana siguió formando una realidad patente hasta entrado el siglo XVII. Estamos hablando, desde luego, de la comunidad morisca que, bajo el gobierno cristiano, tuvo que permanecer en la Península en difíciles circunstancias viviendo su cultura, profesando su religión y practicando su culto.

La vida intelectual, en su día, estaba obviamente, restringida por los procesos inquisitoriales. A pesar de ello, algunos brotes de la actividad intelectual, pudieron manifestarse. En este sentido, existen tratados del *fiqh* según la doctrina mālikí,[614] y hasta señales de la veneración de ésta procedentes de la misma época.[615]

Según el ulema Muḥammad b. ᶜAbd ar-Rāfīᶜe al-Andalusī (1052/1642), fallecido pasadas las treinta y cinco años de la definitiva salida de los musulmanes de al-Andalus, "los musulmanes de Toledo, permanecieron clandestinamente allí después de quinientos aðos de su reconquista",[616] al igual

---

[612] Para las circunstancias de dicha toma, véase la versión de un contemporáneo de los hechos, el faqīh Ibn ᶜĀṣim (857/1453) en su enciclopedia, *ŷannatu ar-diḍā fī at-taslīmi limā qaddara allāhu wa qaḍā*, tres tomos, Ŷarrār, ṣalāḥ (1ª ed.), Jordania, 1989; Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭatu*, t. IV, 'Inān (2ª ed.), pp. 507-529.

[613] Mu'nis, *faŷru al-Andalusi*, pp. 357-396

[614] J. Ribera y M. Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados*, pp. 3-9.

[615] Ibíd., p. 11.

[616] Véase, *al-anwāru an-nabawiyyatu*, mans. de la Biblioteca General de Rabat n° k 1238, pp. 342-343. En b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 41.

que sus correligionarios en Zaragoza que mantuvieron el estudio del derecho mālikí en el propio idioma árabe.[617]

Las relaciones epistolares entre los moriscos y sus correligionarios en al-Magrib e Ifrīqiyya, siguieron su rumbo versando sobre varias dudas jurídicas legales. Las *fatāwā* del *faqīh* al-Magrāwī (930/1524), para citar sñlo un ejemplo, fueron de gran ayuda para los moriscos que permanecieron fieles a su religión en la Península.

A propósito de este hecho, García Sanjuán aporta los datos siguientes sobre una *fatwā* emitida por el mencionado al-Magrāwī:

"Ante las nuevas circunstancias, que impiden a los musulmanes la práctica abierta de su religión, al-Magrāwī no conmina a los moriscos a emigrar, sino que los anima a perseverar en el islam, dándoles una serie de consejos para mantener su fe de cara al interior aunque exteriormente renegasen de ella y se confesasen cristianos. En definitiva, les propone el uso de la disimulación legal (*at-taqiyyatu*) concepto que designa un principio legal según el cual se concede la dispensa en las obligaciones de la religión cuando existe coacción moral o amenaza de serio peligro para el creyente. De esta forma, es lícito para un musulmán disimular los actos diarios de culto e incluso renegar públicamente de su fe para librarse del mal que podría sobrevenirle si no lo hiciera así, pero sólo en el caso de que, en el fuero interno del creyente, exista la intención [*niyya*] de mantenerse en la fe del islam.[618]

II. Introducción del malikismo en al-Andalus: viaje, *Ḥaŷŷ* y comercio

Después de este repaso de los principales ciclos de la historia andalusí, con alusiones a la vida intelectual en general y al quehacer jurídico en particular, vamos a analizar el medio a través del cual el malikismo pudo introducirse y

---

[617] J. Ribera y M. Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados*, nota n° 1, p. XXIII (introducción).

[618] Sanjuán, G. "De dār al-Ḥarb a dār ai-Islām", p. 184.

expansionarse en al-Andalus. Nos referimos desde luego, al viaje que se realizó a Oriente durante varias generaciones.

1. El viaje a Oriente como afirmación y reafirmación nacional y confesional

El viaje,[619] es un haber universal en sí, la manera a través de la cual lo realizaron múltiples generaciones de al-Andalus, fue, a su vez, significativa porque tomó dimensiones transcendentales, especialmente cuando su destino era Oriente.[620]

En efecto, orientarse es, quizás, no satisfacer sólo necesidades religiosas y espirituales en la peregrinación, sino de manera esencial y quizás primordial satisfacer unas necesidades cognitivas muy intensas. Ya los andalusíes tenían la

---

[619] Véase el número dedicado a este tema bajo el título *"Los viajes árabes y los viajeros: Categorías, fines e influjo"* de la revista *al-Fikru al-ᶜArabiyyu* (1988) 51, año IX, Maᶜḥadu al-Inmā'i al- Arabiyyi, Beirut, 270 págs.

[620] Existe una importante literatura de la *riḥla* realizada por destacados intelectuales andalusíes como la *riḥla* de Abī Bakr b. al-Arabí al-Maᶜāfirī de Sevilla (573/1178), editada parcialmente por Iḥsān Abbās en la Revista *Abḥātun* (1968), t. I-II, Beirut, pp. 71-91; la *nuzhatu al-muštāqi fī maᶜrifati al-'afāqi* de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad aš-Šarīf al-Idrīsī (hacia 569/1174) editada por primera vez en Roma el año 1592 y traducida varias veces; la *taḏqiratun bi al-ajbāri min itifāqāti al-asfāri* de Abī al-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad b. Ŷubayr (614/1218) publicada por primera vez en Europa en el año 1852 y por segunda vez en Leiden, 1907 y luego en múltiples ediciones árabes como la de Ḥusīn Naṣṣār, Maktabatu Miṣra, al-qāhiratu, 1992; *riḥlatu Ibn Saᶜīd al-Andalusiyyi*, coautor del *Mugribu fī ḥuliyyi al-Magribi;* la *Tāŷu al-mufriqi fī taḥliyati ulamā'i al-mašriqi* de Abī al-Baqā'e Jālid b. ᶜIsā b. Aḥmad al-Balwī, originario de Cantoría, as-Sā'iḥ, al-Ḥasan (ed.), Fiḍāla, al-Muḥammadiyya, sin fecha; Riḥlatu Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaŷarī al-Andalusí *Nāṣiru ad-dīnni ᶜalā al-qawmi al-qāfirīna*, Razūq, Muḥammad (ed.), Facultad de Letras, Casablanca, 1987; *Riḥlatu al-ᶜAbdariyyi*, al-Fāsī, Muḥammad (ed.), Rabat, 1968; *Riḥlatu al-Qalṣādiyyi,* Abū al-Aŷfān, Muḥammad (ed.), Túnez, 1978; *tuḥfatu an-nuẓẓāri* de Ibn Baṭūṭa, al-Qattānī, ᶜAlī al-Muntaṣir (IV ed.) Muassasatu ar-Risālati, Beirut, 1985; *Riḥlatu Ibna Rušaydin as-Sabtiyya*, Ḥaddādī, Aḥmad (ed. y estudio), Ministerio de Awqāf Islámicos, Rabat, 2003… entre otras.

alqibla a su alcance gracias a la aritmética solar cuya exactitud[621] era siempre dudable.[622]

Pero, lejos de la problemática planteada por Mónica Rius sobre si la *alqibla* es ciencia religiosa o religión científica,[623] los andalusíes tenían unas coordenadas confesionales para orientarse en la oración[624] y en otros ritos, como son la matanza del cordero, el entierro de los difuntos y la instalación de los hogares y edificios.[625] Había todo un sistema de usos basados sobre una referencia virtual proyectada a lo real hacia la Meca. Para concretizar esa

---

[621] No siempre fue así, porque a veces se podría caer en el error al orientarse en la oración. Es muy conocido que Abū ᶜAbd Allāḥ al-Jušanī, pudo "fijar el sitio de la qibla en Ceuta que había sido orientada hacia Occidente". Véase ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, S (ed.), t. II, p. 167. El mismo dato se halla en M. L. Ávila y M. Marín, "Le ta'rîh 'ulama al-andalus d'Ibn al-Faraḍî. Étude et informations", *Cahiers d'onomastiques árabes*, p. 48. Es de interés consultar cómo se hacia para fijar la *qibla* a Martos y Escribano Ródenas, "Vida y obra del matemático jienense", *Boletín de Estudios Giennenses*, Julio-Diciembre, (198) 2008, pp. 117-118.

[622] Al-Maqrrī cita algunos de los primeros ulemas andalusíes versados en la astronomía, la medicina y las matemáticas como ṣāḥibu al-Qiblati, Abū ᶜUbayda Muslim b. Aḥmad. *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. III, pp. 375-377.

[623] Mónica Rius, "La *alqibla* ¿ciencia religiosa o religión científica?", *Ilustración*, *Revista de Ciencias de las Religiones Anejos*, (XVI) 2006, pp. 93-111.

[624] Véase los trabajos de M. Rius sobre el tema: "Orientacion de las mezquitas en Toledo", *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico* 4 (1999), pp. 67-75; "La alquibla de las mezquitas en al-Andalus: el caso de Guardamar", en Azuar Ruiz, R. (ed.): *Fouilles de la rabita de Guardamar*, vol. I, 1986 (El *ribāṭ* califal: excavaciones y estudios (1984-1992), pp. 147-152. Es de sumo interés también el trabajo de Manuela Marín, "Las prácticas religiosas en al-Andalus entre el siglo dos y cuatro de la hégira/ el noveno y quinto de la era cristiana" en Salmā al-Jadrā' e al-Ŷayyūsī (coord.) *La civilización árabe en al-Andalus*, t. II, 1ª ed. Centro De Estudios de la Unión Árabe, Beirut, 1998, pp. 1217-1239.

[625] Es de suma importancia consultar el trabajo de M. Rius sobre *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣā*, Barcelona, 2000. Lo es también la reseña realizada sobre el mismo trabajo por Cristina de la Puente en *al-Qanṭara* 23, 2 (2002), pp. 564-566.

referencia, para darle su forma real, habría que viajar a en el tiempo y en el espacio.[626]

Había que fijar un destino de viaje, o en términos más concretos, había que fijar *lugares de destino* tal como lo apunta L. Molina en su estudio del mismo título.[627]

De ahí la peregrinación hacia este punto referencial y confesional que era la Meca. El viajero de al-Andalus, a la tierra santa tenía la obligación de llegar donde estuvo presente el dogma, donde había sido construido el templo y desarrollada la historia de la fe. Hubo una permanente ida y vuelta de al-Andalus a Oriente, durante generaciones como si tratase de una inmensa voluntad de afirmar y reafirmarse en las fuentes, en la etnia, en la religión y en la cultura. Quizás ello disminuirá el ánimo de los creyentes en el andalucismo de cuantos ulemas e intelectuales venían de en la Península cuando veían cómo prevalecían los lazos religiosos sobre los de la patria o de la tribu al darse enormes sacrificios para abrazar la tierra santa y revivir los momentos constituyentes de la historia sacra de los musulmanes. La lejanía espaciotemporal, engendra capas de duda, de perdición, de desorientación. Para deshacerse de ella, hay que empezar desde el principio: sentirse parte de una *umma*, más amplia y diversa e ir a su búsqueda en donde estuvo siempre. Tomar el camino de Oriente u orientarse, era la buena iniciativa para contemplar los lugares de donde salió el

---

[626] "Viajar supone, en el Islam, un reto a lo desconocido, que implica superar las barreras físicas y espirituales que impiden acceder a lo nuevo, a lo extraño y ajeno; supone también un deseo de iniciación en la realidad que hay que descubrir, que hay que observar, porque esto representa un tránsito no material en el que lo más importante es mirar y conocer. Viajar supone, en definitiva, dirigirse hacia la Verdad como forma de conocimiento y de salvación". R. Guerrero, "Averroes, cosmología y filosofía", p. 161.

[627] "Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj Ibn al-Faraḍī*", *E.O.B.A*, I (1988), pp. 585-610.

sol brillante de la verdad y de la fe. Volviendo a casa, es volver de un tiempo profético donde vivió el Profeta y todos los iconos de la fe. El prestigio social estaba asegurado: se trata de un verdadero musulmán que, al cumplir con esta obligación necesaria de la ley, se convertiría en una referencia personal de un dogma que abrazaba en principio a través de la tradición y de la educación. *Al-hāŷŷu* era un hombre respetado, privilegiado, amigo de la bendición y de la bienaventuranza. De ahí que empezaran a surgir apellidos[628] y refranes relacionados con esa obligación.[629]

2. *Ḥaŷŷ* y comercio

Pero no siempre la peregrinación fue por finalidades religiosas. Para no desmentir las intenciones de los peregrinos, el comercio estaba al margen del culto. No nos interesa aquí la finalidad de la peregrinación, lo que sí nos interesa, es que fue como en la mayoría de los casos, adscrita al comercio. Nada

---

[628] A título de ejemplo, el *tradicionista* Abū al-ᶜAbbās, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Hāŷŷ b. Yaḥyā, de Sevilla, instalado en Egipto. Murió en al-Fusṭāṭ en 415/1025. Véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 66, pp. 37-38; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 68, pp. 70-71; Abū Muḥammad ᶜAabd Allāḥ b. Muḥammad b. Sulaymān conocido por Ibn al- Hāŷŷ de Córdoba (419/1028). Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 579, pp. 258-259; al-Abyārī (ed.), biog. n° 589, pp. 405-406; Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Jalaf b. Ibrāhīm b. Lub b. Buṭayr at-Tuŷībī, conocido por Ibn al- Hāŷŷ, juez de la comunidad de Córdoba (458-529/1066-1135). Ibíd., Codera (ed.), t. II, biog. n° 1162, pp. 522-523; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1286, pp. 844-845; aḏ-Ḏahbī, *sa-Siyaru*, t. XIX, biog. n° 361, pp. 614-615; su hijo Abū al-Qāsim, Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Lub b. Buṭayr at-Tuŷībī (571/1176), juez de Córdoba, Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 770, pp. 236-237; Abū ᶜAb Allāḥ Muḥammad b. Ḥasan b. Muḥammad b. Yūsef b. Jalaf al-Anṣārī (609/1213) de Málaga. Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 914, p. 300; Muḥammad b. ᶜAbd Allāḥ b. al-Hāŷŷ, poeta de Málaga (desp. 740/1340), Ibn Ḥaŷar al-ᶜAsqalānī, *ad-duraru al-kāminatu*, t. III, p. 467. No obstante, el apellido Ibn al-Ḥāŷŷ es de una antiguidad muy lejana como consta en Ibn al-Jaṭīb, *al-iḥāṭatu*, ᶜInān (ed.), t. II, p. 143 e Ibn Ḥamdūn, *riyāḍu al-wardi*, as-sulamī (ed.), t. I, p. 36.

[629] Véase az-Zaŷālī al-Qurṭubī (694/1295), *Amtālu al-awāmi fī al-Andalusi*, b. Šerīfa (ed.), t. II, p. 1.

de ilícito hay en ello: el comercio siempre y cuando se desarrolle en los límites legales de la ley islámica, está permitido, pues constituye, una forma de la acción positiva materializada en el trabajo. El Profeta, antes de desempeñar su misión guiadora, fue a su vez un buen comerciante.

Los biógrafos nos informan de varios viajeros andalusíes que, además de ser verdaderos estudiantes de la ciencia, se dedicaban al comercio como fue el caso de varios ulemas entre ellos:

- El tradicionista cordobés Abū Bakr Muḥammad b. Mucāwiya al-Marwānī conocido por Ibn al-Aḥmar (358/969). Estudió con cUbayd Allāh b. Yaḥyā b. Yaḥyā y otros más. En 295/908, viaja a Basora donde estudia con Abī Jalīfa al-Ŷumaḥī e Ibrāhīm y en Bagdad, con b. Šarīq, con Muḥammad b. Yaḥyā al-Marūzī y con Ŷacfar al-Firyābī (301/914) [630] y en el Cairo con Abī Yacqūb al-Manŷanīqī. Llega hasta India de comerciante y regresa a su tierra llevando consigo el tratado de an-Nasāʿī *as-sunanu al-kabīru*. Era noble, fidedigno y vivió largo tiempo. De él, transmitieron Muḥammad b. cAbd al-Ḥaqam, Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sacīd, cAbd Allāh b. Rabīce y Yūnus b. cAbd Allāh b. Mugīṯ (429/1038).[631]

---

[630] Para su biografía, véase: as-Samcānī, *al-ansābu*, t. IV, p. 376; aḏ-Ḏahbī, *macrifatu al-qurrā'i* Ṭ. Altikulac (ed.), t. II, biog. n° 303, pp. 586-587; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru,* t. XIV, biog. n° 54, pp. 96-111; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḫuffāẓi*, t. II, biog. n° 714, pp. 692- 694; aḏ-Ḏahbī, *al-cibaru,* Basyūnī Zaglūl (ed.), t. II, p. 441; Ibn al-cImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, p. 6; al-Yāficī, *mir'āt al-ŷināni*, t. II, p. 178; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 193, p. 169; Majlūf, *šaŷarat an-nūri*, t. I, biog. n° 126, p. 77.

[631] Sobre el tradicionista cordobés Abū Bakr Muḥammad b. Mucawiya al-Marwānī conocido por Ibn al-Aḥmar muerto en 350/962, véase aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 49, p. 68. Para la biografía de Ibn Mugīt, véase aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 375, pp. 569-570; aṣ-Ṣafadī, *al-wāfiyu*, Dedring, S (ed.), t. V, biog. n° 2023, p. 42.

- Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Fatḥ b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAlī b. Yūsuf al-Maᶜāfirī (403/1012), el comerciante, de Córdoba, conocido por Ibn ar-Rassān, nacido en 319/931. Transmitiñ de Abī Ibrāhīm Isḥāq b. Ibrāhīm gracias al cual redactó los *Consejos* y otras cosas. Viaja a Oriente, peregrina y encuentra en Egipto a Ḥamza b. Muḥammad al-Kinānī el Ḥāfiẓ quien le aprueba en sus transmisiones; a Abī al-Ḥasan Aḥmad b. ᶜUtba ar-Rāzī; a Ibn Rašīq; a Ibn Rafīᶜe; a Ibn Ḥayawayh; a Abī al-ᶜAlāʿe b. Mahān de quien transmite *ṣaḥīḥ Muslim* y otros maestros más. De él, transmitieron al-Jūlānī, quien dijo que tenía compuesto un buen tratado sobre las *Obligaciones*. De él transmitieron también el juez Yūnus b. ᶜAbd Allāh, los aṣ-Ṣāḥibān, Abū Ŷaᶜfar b. Maymūn (400/1009)[632] y Abū Isḥāq b. Šindīr (402/1011),[633] Abū ᶜUmar b ᶜAbd al-Barr y el jurista Muḥammad b. ᶜItāb.[634]

A través de estos ejemplos de juristas e intelectuales viajeros, se manifiesta que comercio y ciencia fueron compatibles. Es de señalar también que el viaje por fines comerciales y científicos fue doblemente realizado por los mašrequíes que llegaron a al-Andalus. Pero esta vez, el viaje no estaba destinado a la peregrinación en la Meca, sino en tierras limítrofes con los reinos cristianos del Norte.

Podemos reunir a cuantos intelectuales procedentes de Oriente que emprendieron el camino hacia la Península por motivos comerciales o viceversa; es decir, por lograr alguna ganancia material y de paso lograr los meritos de la

---

[632] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 35, pp. 21-23; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 37, pp. 51-53.

[633] Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 202, pp. 96-97; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 200, pp. 150-151.

[634] Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 41, pp. 27-28; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 43, pp. 57-58.

ciencia recibiéndola de los maestros andalusíes o enseñándola a la gente normal en las mezquitas o a la gente culta en la intimidad de los consejos científicos privados. He aquí una relación ilustrativa de cuantos ulemas que llegaron a al-Andalus motivados por este fin:[635]

- Muḥammad b. Mūsā b. Bašīr b. Ŷunnād b. Laqīṭ al-Kinānī ar-Rāzī (273/887), padre de Abī Bakr Aḥmad b. Muḥammad, autor del libro de *at-tārīuju* (Historia) quien llega de comerciante a la Península durante el reinado de los omeyas y era versado en las ciencias legales. [636]

- Abū al-Faḍl ᶜUbayd Allāh b. Saᶜd b. ᶜAlī b. Mahrān ad-Dimišqī quien llega de comerciante a Sevilla en el año 416/1025. Pertenecía a los hombres de ciencia y virtud. Su transmisión fue amplia, formada por varios ulemas de Ḥiŷāz, Iraq, Egipto y Siria. Nació en el año 341/952 como dijo él mismo.[637]

- Igual hizo otro mašriqī de rito ḥanafī. Se trata del jurista apodado *al-ustāḏu*, Abū Mūsā ᶜIsā b. Muḥammad b. Hārūn b. ᶜAttāb an-Nasfī, nacido el aðo 339/950. Llega a Sevilla de comerciante con su padre en el año 422/1031. Recibió las lecturas coránicas del almocrí Abī Ṭāhir al-Bagdādī con quien estudió varios de sus tratados como los de otros autores. Era de los mejores en cuanto a la memorización de las crónicas de los doctores, versado en la crítica de los tradicionistas y fiable en sus transmisiones.[638]

---

[635] Hemos logrado enumerar a 22 dos de los ulemas procedentes de Oriente e instalados en al-Andalus por motivos comerciales o científicoas.

[636] Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1048, p. 366.

[637] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 671, p. 299; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 681 p. 461.

[638] Ibíd., Codera (ed.), t. II, biog. n° 945, pp. 433-434; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 955, p. 640.

- Abū al-Fatḥ, Naṣr b. al-Ḥasan at-Tunkī aš-Šāšī (486/1093), vecino de Samarcanda. Transmitio *ṣaḥīḥu Muslimin* de ᶜAbd al-Gafir, estudió en Egipto con aṭ-Ṭaffāl y otros. Entra en al-Andalus para el comercio donde repartió la tradición profética y era fiable en su dicsiplina.[639]
- Abū al-Walīd ᶜAbd al-Mālīk b. Muḥammad b. Naṣr b. Sāwān as-Sāmī de Ḥimṣ. Llega como mercader en 414/1023. Tenía una amplia transmisión en Ḥiŷāz e Iraq. Encuentra a Ibn Šaᶜbān al-Qurṭubī y otros. Tenía buena memoria y observaba la tradición.[640]
- Abū Yazīd, Sālim b. ᶜAlī b. Tābit b. Abī Yazīd al-Gassāni al-Yamanī, nacido en 341/952. Llega de mercader con su padre en 416/1025. Era musulmán ejemplar, recto, seguidor de la sunna y de doctrina hanbali. Tenía amplia transmisión de los maestros de su país. De él, transmitiñ Abū Muḥammad b. Jazraŷ quien dijo que empezó a estudiar desde el año 360/970.[641]
- Abū ᶜAbd Allāh, Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Ṭālib al-Baṣrī aẓ-Ẓāhirī. Nace en 352/962. En 420/1029, llega a al-Andalus de mercader. Visitó muchos lugares en Oriente y de sus maestros, recibió mucha ciencia.[642]
- Abū al-Qāṣim, ᶜAbd al-Azīz b. Ŷaᶜfar b. Muḥammad b. Isḥāq b. Muḥammad b. Juwast al-Fāsī al-Bagdādī (413/1022). Llega como mercader en 530/1135. Se instala en Onda.[643]

---

[639] aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru,* Basyūnī Zaglūl (ed.), t. II, p. 353; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, p. 370; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. III, p. 108.

[640] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 776, p. 360; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 785, p. 536.

[641] Ibíd., Codera (ed.), biog. n°524, p. 231; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 534, p. 363.

[642] Ibíd., Codera (ed.), biog. n° 1195, pp. 540-541; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1319, p. 866.

- Abū al-Ḥasan, ᶜAlī b. Aḥmad b. ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh ar-Rabiᶜ al-Maqdisī. Fue šāʿʿfiᶜī de doctrina. Llegó de mercader a al-Andalus y murió en el año 531/1136.[644]
- Abū Naᶜīm, ᶜUbayd b. Yazīd b. Mujṭār al-Asadī al-Ŷaddī. Llegó a Sevilla de mercader en 420/1239. Era de gran fiabilidad y viajó por diversos países. Logró encontrar a Abū Isḥāq b. Šaᶜbān y sus parecidos en Egipto. Transmitió de varios ulemas del Ḥiŷāz y del Yemen.[645]
- Abū Wahb, al-ᶜAlāʿʿe b. al-Ḥāriṯ b. Kaṯīr b. ᶜAbbād b. al-ᶜAlāʿʿe al-Ḥaḍramī de Damasco. Llegó a al-Andalus de mercader con su hijo en 429/1037. Transmitió de su padre y otros en Siria, Egipto, Ḥiŷāz e Iraq.[646]

3. *Haŷŷ* y ciencia

No todo el viaje hacia Oriente tenía esa finalidad religiosa (peregrinación) y material (el comercio). En toda la historia de al-Andalus, especialmente en la época de su florecimiento, había la costumbre de que los ulemas viajasen a Oriente para adquirir el saber.[647]

A veces, el viaje estaba destinado sustancialmente a ello y para santificarle, para darle el toque legal que necesitaba, se acercaría a la Meca y

---

[643] Ibíd., Codera (ed.), biog. n° 717, pp. 367-368; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 808, pp. 547-548.

[644] Ibíd., Codera (ed.), biog. n° 924, 425-426; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 934, p. 628.

[645] Ibíd., Codera (ed.), biog. n° 954, pp. 436-437; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 964, p. 646.

[646] Ibíd., Codera (ed.), biog. n°957, p. 438; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 967, p. 649.

[647] Ḥaraqāt, "La cultura y su transmisión en al-Andalus", *Revista de Historia Árabe* (7) 1998, pp. 110-113.

luego el viaje se prolongaría hasta Persia, Aziribidjan, India[648] y otros lugares, esencialmente a Bagdad y Basora entonces, templos del saber y de la sabiduría.[649]

"El viaje a Oriente –como bien señala un estudioso de la época- era fluido durante el tercer siglo, llegando a su culminación mas tarde y era unido a la peregrinación. Su destino era a veces solo a Egipto y en ciertos casos a Iraq y Arabia, y menos a Siria e Irán. Hubo quien pudo llegar a Persia, Jurasán y más allá de éste. Su objetivo principal es el estudio de la Tradición, pero en la mayoría de los casos, se estudia también al derecho".[650]

A veces, el viaje se convierte en emigración y estancia definitiva en Oriente, probablemente para el fortalecimiento de la doctrina o por otros motivos similares. Hay constancia de algunos *fuqahā''e* que se instalaron en Oriente donde permanecieron hasta su fallecimiento como:

- El jurista y tradicionista cordobés Abū Ŷaᶜfar al-Qurṭubī Aḥmad b. ᶜAlī b. Abī ᶜAtīq b. Ismāᶜīl aš-Šāfiᶜī (596/1200) vecino de Damasco e imam de su escuela al-Qalasa y padre del jefe de la misma;[651]

---

[648] Es la última trayectoria del tradicionista cordobés Abū Bakr Muḥammad b. Mu'āwiya al-Marwānī conocido por Ibn al-Aḥmar muerto en 350/962. Véase aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 49, p. 68.

[649] En la introducción de su *riḥla*, el *faqīh* y literato andalusí, originario de Baza, al-Qalṣādī (891/1486) hace referencia a la finalidad religiosa y científica de su viaje al señalar el carácter obligatorio de la búsqueda de la ciencia y de la peregrinación y el carácter opcional de la visita a los lugares santos en la Meca. Véase al-Qalṣādī, *Riḥlatu al-Qalṣādī*, Abū al-Aŷfān (ed.), p. 81. Su biografía se halla en al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 713, p. 96.

[650] Ḥaraqāt, "La cultura y su transmisión en al-Andalus…", *Revista de Historia Árabe* (6) 1998, p. 140.

[651] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, biog. n°160, pp. 303-304.

- El tradicionista Zaqī ad-Dīnn Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Muḥammad b. Abī Badās al-Burzulī (636/1238) [652] de Sevilla quien, tras su viaje al lejano Oriente y su estancia en Siria pasando por Egipto, la Meca e Iraq, murió en Ḥamaʿʿ (Siria) donde estuvo enseðando las tradiciones proféticas.[653]

Hay constancia incluso, de varios *fuqahāʿʿe* andalusíes que emigraron a Siria donde fundaron el cadiazgo del malikismo,[654] sin olvidarnos de tantos doctores que prolongaron su estancia en Oriente como es el caso del tradicionista Abū Mūsā ᶜIsā b. Sulaymān ar-Ruᶜīnī (632/1235)[655] originario de Ronda que permaneció más de veinte años en la Meca.[656]

Si sintetizáramos un poco, diríamos que el viaje es peregrinación comercio y adquisición del conocimiento y de la ciencia.[657] La formula "*viajó, encontró y transmitió*"[658] dicha a propósito de un destacado juez andalusí Abū al-Muṭarraf, ᶜAbd ar-Raḥman b. Aḥmad b. Abī al- Muṭarraf ᶜAbd ar-Raḥmān al-Maʿʿāfirī (407/1016) originario de Beja y gran cādī de Cñrdoba,[659] es la síntesis

---

[652] Ibíd., t. XXIII, biog. n°37, pp. 55-57.

[653] Ibíd., t., XXIII, p. 56.

[654] Alī Aḥmad, *al-andalusiyūna al-magāribatu*, pp. 224-240.

[655] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, biog. n°15, pp. 22-24.

[656] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, p. 23.

[657] Ibn ᶜAbd al-Barr, destacado ulema andalusí, que se conformó con recibir su formación científica en su tierra-como tendremos ocasión de ver- tiene redactado un capítulo sobre la virtud de viajar para adquirir la ciencia. Cf., Ibn ᶜAbd al-Barr, *Ŷāmiᶜu bayāni al-ᶜilmi*, t. I, pp. 388-400.

[658] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, p. 309; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 473.

[659] Ibíd., Codera (ed.), t. I, biog. n° 683, pp. 308-309; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 693, pp. 472-473.

de las finalidades generales del viaje. La ciencia era muy respetada; sus receptores lo fueron también.[660]

Los biógrafos son generosos en este sentido: nos proporcionan una serie de datos de andalusíes cultos que realizaron el viaje a Oriente para adquirir el saber, y de paso, realizaron la peregrinación a la Meca. [661]

Existe otra categoría de ulemas andalusíes que compaginaron su viaje con la búsqueda de la ciencia y el encuentro de los maestros y compusieron al respecto, tratados de gran provecho para los historiadores de la vida social, intelectual y política del mundo islámico como hizo Ibn Rušayd al-Fihrī as-Sabtī (721/1321) en su viaje o *riḥla mal''u al-ᶜayba*;[662] o Abū al-Qāsim at-Tuŷībī (730/1329),[663] en su *mustafādu ar-riḥlati wa al-igtirābi*;[664] o Jālid b. ᶜIsā al-

---

[660] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. I, p. 220.

[661] El capítulo V de *nafḥu aṭ-ṭibi* de al-Maqrrī, Abbās, Iḥsān (ed.) está íntegramente dedicado a los andalusíes que viajaron a Oriente.

[662] Ibn Rušayd al-Fihrī as-Sabtī, *mal'u al-ᶜaybati*, editada parcialmente por Muḥammad al-Ḥabīb Beljūŷa, Túnez y Líbano, 1981 y 1982. El tomo que consultamos es el segundo, ad-Dāru at-Tunūsiyatu li an-našri, Túnez, 1982.

[663] Para su biografía, véase *Barnāmaŷu at-Tuŷībiyyi,* pp. 16-290.

[664] Edición de ᶜAbd al-Ḥafīd Manṣūr, ad-Dāru al-Arabiyyatu lil Kitābi, Túnez, 1975.

Balwī (después de 755/1354)[665] en su *tāŷu al-ᶜifraqi fī taḥliyati ulamā¨i al-mašriqi;*[666] o Abū al-Ḥasan ᶜAlī al-Qalṣādī (891/1486) en su *riḥla*.[667]

En algunas ocasionces los mismos biógrafos nos facilitan nombres de determinados doctores que si bien no habían viajado a Oriente, como era costumbre,[668] su autoridad científica e intelectual estaba fuera de duda. El tradicionista Abū Muḥammad Lub b. ᶜAbd Allāh de Zaragoza,[669] era uno de los que se destacaron por su ciencia y virtud a pesar de que nunca salió de la Península.

Sin embargo, por regla general resultaba impredecible que los andalusíes emprendiesen el camino de Oriente para cumplir todas las obligaciones religiosas en la peregrinación y las finalidades científicas en el encuentro de los maestros y el estudio directo de la ciencia de la mano de sus docentes.

Al ofrecer su amplia relaciñn de "andalusíes viajeros" a Oriente, al-Maqrrī dijo lo siguiente:

---

[665] Para su biografía, véase Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭatu*, t. I, pp. 500-502; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 532-534; de los versos de al-Jaṭīb sobre el mismo, al-Maqrrī, *Azhāru ar-riyāḍi*, t. I, p. 309; at-Tunbuktī, *naylu al-ibtihāŷi*, pp. 173-174; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 822, p. 229; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 343. Y la introducción a su *Barnāmaŷ*, al-'Imrānī (1ª ed. y estudio), pp. 20-44.

[666] Edición crítica de Ḥasan as-Sā'iḥ, al-Moḥammadiyyatu, sin fecha.

[667] Abū al-Aŷfān, Muḥammad (ed.), aš-šarikatu at-tūnisiyyatu li at-Tawzīᶜi, Túnez, 1978. Para su biografía, véase la introducccion de la misma *riḥla*, pp. 30-41; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 692-694.

[668] Ibn Ḥayyān aporta los nombres de algunos de ellos muy famosos como Muḥammad b. Yūsuf b. Maṭrūḥ, Muḥammad b. Ḥāriṯ, Abū Zayd ᶜAbd ar-Raḥmān b. Ibrāhīm, ᶜAbd Al'a'la b. Wahb, Baqiyy b. Majlad, Muḥammad b. Waḍḍāḥ, Yaḥyā b. Ibrāhīm b. Muzayn, Abān b. ᶜIsā b. Dinār, ᶜUbayd Allāh b. Yaḥyā b. Yaḥyā. Véase Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *al-muqtabasu*, Makkī (ed.), p. 183.

[669] Véase al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, al-Abyārī (3 ª ed.), t. II, biog. n° 786, p. 535.

"Sepa- que Dios le haga participe de la verdadera doctrina- que la enumeración de los viajeros es imposible de cualquier manera excepto para Quien está al tanto de todos los secretos".[670]

Teniendo en cuenta este dato, intentaremos elaborar una lista restringida de dichos viajeros pertenecientes al siglo 3/9 y 6/12[671] partiendo exclusivamente de los datos proporcionados por Ibn Baškuāl (578/1182), otro biógrafo relativamente tardío.[672]

Con ello, pretendemos ofrecer una visión aproximadamente panorámica de uno de los factores que hicieron posible la introducción del malikismo en al-Andalus.

Entre los viajeros andalusíes que emprendieron el camino de Oriente, citemos a:

---

[670] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, p. 5.

[671] Partiendo de Ibn Baškuāl en su tratado biográfico *aṣ-Ṣilatu*, hemos enumerado a 355 viajeros de clara pertenencia a una de las siguientes ciudades de al-Andalus: Córdoba (94), Sevilla (40), Toledo (38), Zaragoza (21), Almería (10), Pechina (8), Mallorca (7), Murcia (6), Tudela (5), Talavera de la Reina (5), Huesca (5), Aznalfarache (4), Écija (4), Jaén (4), Granada (3), Málaga (3), Játiva (3), la Frontera (3), Uclés (3), Madrid (2), Algarve (2), Lisboa (2), Valencia (2), Calatrava (2), Catalayud (2), Tortosa (2), Badajoz (2), Qalsana (1), Lorca (1), Elvira (1), Cádiz (1), Orihuela (1), Ceuta (1), Balda (1), Carmona (1), Niebla (1), Algeciras (1), Medinaceli (1), Denia (1), Baeza (1), Talamanca (1), Santarém (1), Marchena (1), Maqueda (1), Ibiza (1).

[672] Véase su biografía en: Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, p. 430, Al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. III, pp. 312-313; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, biog. n° 71, pp. 139-143; Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 179, pp. 54-58; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 576, p.39; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. III, p. 75; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp. 13-14; I. ᶜAbbās (ed.), t. II, biog. n° 17, pp. 240-141; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, t. IV, biog. n° 1097, pp. 1339-1341; Ibn al-Abbār, *muᶜŷamu aṣḥābi Abī ᶜAliyyin aṣ-Ṣadafiyya*, Codera (ed.), biog. n° 70, pp. 82-85; Ibn Farḥūn, *ad-dibāŷu*, biog. n° 220, pp. 184-185; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 61; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 470, pp. 154-155; A. G. Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥ. Mu'niss (trd. Árabe), pp. 273-277.

- Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muwaffaq b. Namir b. Aḥmad b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Qāsim b. Aḥmad al-Amawī, de Cñrdoba (396/1006). Era hombre de bien, culto y era versado en la literatura. Desempeñaba el cargo de orador en la oración solemne del viernes;[673]
- Abū ᶜUmar, Aḥmad b. Jalaf b. Muḥammad b. Fartūn al-Madyūnī, asceta y transmisor, originario de Aznalfarache (377/987); [674]
- Abū ᶜUmar, Aḥmad b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. ᶜAbd al-Qādir b. Ḥuyay b. ᶜAbd al-Mālīk al-ᶜAbsī, de Sevilla. Viaja a Oriente en 319/931 y regresa a al-Andalus en 332/944. Compone un tratado de Derecho bajo el título de *al-Iqtiṣādu* y otro sobre el ascetismo titulado *al-Istibṣāru*;[675]
- Abū Ŷaᶜfar, Aḥmad b. Sahl b. Muḥsin al-Anṣārī el almocrí, conocido por Ibn al-Ḥaddād, de Toledo (389/999). Viaja a Oriente donde transmitía de varias autoridades. Era honesto, hombre de bien y de gran exactitud en la letra coránica según la versiñn de Nāfiᶜe en cuyo tema tenía compuesto un compendio; [676]
- Abū al-Qāsim, Aḥmad b. ᶜIsā b. Sulaymān b. ᶜAbd al-Wāḥid b. Muhanna b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Jiyyār b. ᶜAbd Allāh al-Asŷaᶜī, conocido por Ibn Abī Hilāl, de Pechina (400/1009). Era hombre de gran bondad. Llegó a Toledo de *muŷāhid*; [677]

---

[673] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 14, p. 12; Abyārī (ed.) t. I, biog. n° 16, pp. 39-40.

[674] *Ibíd*., Codera (ed.), biog. n° 1, pp. 5-6; Abyari (ed.), t. I, biog. n° 3, pp. 31-32.

[675] *Ibíd*., Codera (ed.), biog. n° 3, p. 7; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 6, pp. 33-34.

[676] *Ibíd*., Codera (ed.), biog. n° 6, p. 8; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 8, p. 35.

[677] *Ibíd*., Codera (ed.), biog. n° 28, pp. 18-19; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 30, p. 48.

- Abū al-ᶜAbbās, Aḥmad b. Qāsim b. ᶜIsā b. Faraŷ b. ᶜIsā al-Lajmī, originario de Uclés, nacido en 363/974, y vivió en Córdoba. Era almocrí, transmitía de Abī ᶜUmar Aḥmad b. al-Ŷasūr y otros. Viaja a Oriente, entra en Bagdad. Compuso tratados sobre las significaciones del *Alcorán* y los enseñaba en Córdoba. Durante los disturbios ocurridos en ésta, se trasladó a Toledo y allí enseñó las lecturas coránicas; murió en 410/1019. Era hombre virtuoso, muy versado en las lecturas del *Alcorán*;[678]

- Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muḥammad b. Baṭṭāl b. Wahb at-Tamīmī, de Lorca. Viaja con su padre a Oriente y allí se encuentra con Abī Bakr al-Aŷūrī. Murió en 412/1021;[679]

- Aḥmad b. Muḥammad b. ,Āfiyya al-Andalusī, de Calatrava. Se marchñ a Egipto donde vivió hasta su muerte;[680]

- Abū al-Ḥazm, ᶜAbd Allāh at-Tuŷībī, de Huesca y juez de la misma, nacido en 306/918 o 308/920. Viaja a Oriente antes de 370/980, durante lo cual redacta mucha ciencia de al-Ḥasan b. Rašīq y de Abī Muḥammad b. Abī Zayd entre otros. Muere en 421/1030;[681]

- Abū ᶜUmar, Sa1īd b. ᶜAlī al-Anṣārī al-Qanāṭirī, conocido por Ibn Abī al-Haŷŷāl, de Cádiz. Nace en 362/973. Estudia en Córdoba y viaja a Oriente donde

---

[678] *Ibíd*., Codera (ed.), biog. n° 58, pp. 33-34; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 60, pp. 65-66.

[679] *Ibíd*., Codera (ed.), biog. n° 62, p. 34; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 64, p. 67.

[680] *Ibíd*., Codera (ed.), biog. n° 70, pp. 39-40; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 72, p. 73.

[681] *Ibíd*., Codera (ed.), t. I, biog. n° 372, pp. 167-168; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 380, p. 266.

se encuentra con Abī Muḥammad b. Abī Zayd y Abī Ḥafṣ ad-Dawdī. Muere en Sevilla el año 428/1033; [682]

4. A la búsqueda de la sabiduría en China

Hemos visto que el viaje a Oriente constituyó un factor muy importante en la introducción del malikismo en al-Andalus. Era así una prolongada regeneración de la existencia andaluza no sólo desde el lado científico que fue enorme, sino también desde otros lados que, unidos, pudieron afectar el destino andaluz en sus relaciones extrafronterizas.

Parece que las otras circunstancias políticas no afectaron demasiado este hecho heredado de las primeras generaciones que, al poco instalados en la Península, sintieron la necesidad de retornar a sus vínculos con la tierra de origen. Pocas veces, el viaje a Oriente fue interrumpido por motivos de inseguridad dada la inestabilidad política que se produjeron en las dinastías reinantes a lo largo del itinerario entre al-Andalus y al-Ḥiŷāz sin tomar en cuenta el enorme peligro que representaba el desafío naval de parte de los reinos cristianos del Norte y la entonces creciente fuerza de las repúblicas italianas de constante presencia en el Mediterráneo. De ahí la famosa actitud de los *fuqahā'e* andalusíes de suspender temporalmente la peregrinación y sustituirla por el *Ŷihād* ya que era firme la prevalencia de combatir al enemigo y defender la patria sobre la peregrinación en su amplio sentido de peregrinación y búsqueda de la ciencia.

"¡*Id a la búsqueda de la ciencia aunque sea en China*!" este dicho,[683] supuestamente profético,[684] señalaba hasta qué punto el viaje era de gran

---

[682] Ibíd., Codera (ed.), biog. n° 86, p. 46; Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 88, p. 81.

[683] Transmitido por Ibn ᶜAddī en *al-Kāmilu*, Ibn al-Jaṭīb al-Bagdādī en *tārīju Bagdāda* e Ibn ᶜAbd al-Barr en *Ŷāmiᶜu bayāni al-ᶜilmi* wa *faḍluhu* [t. I, dicho n° 20, 22 y 29, pp. 27-37] y otros más desde la vía de Abū

transcendencia. Nada impedirá realizarlo, ni la lejanía ni los peligros, ni tampoco la falta de medios económicos. La lejanía se la superan con estancias temporales en diferentes lugares del itinerario desde el punto de partida hasta el punto de llegada. Cada sitio tenía su merito científico y espiritual puesto que Oriente empieza cuando se decide embarcar desde el primer puerto rumbo al último destino en extremo Oriente, pasando por Baja, al-Mahdiyya, Trípoli, al-Qayrawān, Alejandría, Ŷadda (en Arabia) y luego, la Meca, Medina, Damasco, Jordania e Iraq. El viaje duraba meses y años y así se superaba la lejanía por el largo tiempo dedicado a la formación científica y práctica en las diferentes disciplinas de la ciencia.

Los peligros tampoco suponían obstáculo porque eran entonces parte de los riesgos previstos durante la observancia de la quinta obligación del Islam. Salir para la peregrinación o para otra finalidad, significaba prepararse para el martirio según algunas tradiciones proféticas muy presentes en la mente y en la imaginación de los viajeros.

La falta de medios económicos, tampoco constituía un obstáculo para no cumplir su misión científica y religiosa. El viajero andaluz, de no tener medios suficientes para sufragar su estancia en algún lugar de su itinerario, podría

---

ᶜĀtika Ṭarīf b. Salmān elevado (*marfūᶜan*) de la mano de Anas b. Mālik [al Profeta]. Sobre Abū ᶜĀtika, dijo Ibn Ḥabbān en *Kitābu al-maŷrūḥīna*, t. I, p. 488: "que su *ḥadīṯ* es muy rechazable (*munkaru al- ḥadīṯi*)". Según el mismo Ibn Ḥabbān, este dicho "es *bāṭil* sin fundamento", ibíd. t. I, p. 489. al-Albānī acertó al hablar sobre este dicho calificándole de *bāṭil* en su *silsilat al-aḥādīṯ aḍ-ḍaᶜīfa wa al-mawḍūᶜa*, t. I, 1ª ed. Maktabatu al-Maᶜārifi, ar-Riyāḍu, 1412/1992, n° 416, p. 600. Agradezco al profesor Ŷalāl Aragón la amabilidad de proporcionarme estos datos referentes al mencionado dicho.

[684] Este dicho consta en Ibn ᶜAbd al-Barr en los dichos pertenecientes al género de *marfūᶜu*, pero no lo critica como hace siempre con otras tradiciones. Véase Ibn ᶜAbd al-Barr, *Ŷāmiᶜu bayāni al-ᶜilmi*, t. I, dicho n° 20, 22 y 29, pp. 27-37.

trabajar de almocrí en las mezquitas o escuelas privadas y enseñar a los demás cualquier disciplina de su competencia. Si no fuera el caso, trabajaría en cualquier oficio para mantenerse a sí mismo durante sus estudios o estancia [685] en el lugar donde se encontraba como por ejemplo trabajar de guardia nocturno en un distrito de alguna ciudad en Oriente.[686]

Estamos hablando de los viajeros que se dedicaban primordialmente a la ciencia.[687] Había casos que mezclaban ciencia y comercio. En este caso, las ganancias eran dobles: aumentaban el capital material y científico a la vez y por consiguiente, no tenían que temer más de cualquier evento imprevisible durante el viaje. La renta estaba asegurada: afirmarse como musulmán al visitar los lugares santos del Islam, encontrarse con gente selecta de la ciencia y del saber; mantener vínculos sociales y espirituales con los musulmanes de Oriente y por fin, sentirse parte integral de la *umma* islámica. El balance general de este hecho histórico mantenido durante generaciones, era altamente positivo.[688]

---

[685] Es el caso de Abū ᶜAbd ᶜAlā, Muḥammad b. ᶜUmar b. Yūsuf al-Mālikī al-Ḥāfiẓ, conocido por Ibn al-Fajjār (409/1019) de Córdoba que trabajaba de portador de agua en la Meca durante su estancia en al-Hiŷāz. Véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1121, pp. 746-749. No consta en Codera (ed.).

[686] Es el caso de Abī al-Waīid al-Bāŷī quien trabajaba de guardia nocturno en una avenida de Bagdad para sufragar sus estudios. Véase ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriqi*, Hāšim, Salīm (ed.), t. II, p. 349; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVIII, pp. 539-540.

[687] Véase a título de ejemlo, Marín-Guzman, Roberto, "Al-Riḥla. El viaje científico en el Islam y sus implicaciones culturales", *Reflexiones*, Vol. 89, 2 (2010), pp. 125-145.

[688] M. Marín pudo valorar este balance positivo en su artículo "Los ulemas andalusíes y sus maestros orientales" contando un total de 396 maestros. Véaselo en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, III, pp. 257-306.

De esta manera, el malikismo pudo introducirse en al-Andalus y establecerse alli como doctrina oficial. El viaje era pues el soporte principal de este hecho.

Para contextualizar el viaje de los andalusíes a Oriente con la introducción del malikismo a la Península, deberíamos escoger una época determinada de la historia de al-Andalus. Esta iniciativa sería posible si el viaje se realizó dentro de un lapsus de tiempo y la introducción del malikismo – fruto de este viaje– fuera realizada de un toque.

Como acabamos de ver, el viaje era una parte de la formación científica de los andalusíes y una forma de afirmación nacional y confesional durante generaciones. La posibilidad que tenemos es de escoger toda la historia andaluza porque el viaje a Oriente y todo lo que de él surgió, nunca tuvo una determinada época fija y limitada. El viaje fue un constante y prolongado hecho histórico y cultural entre al-Andalus y Oriente desde la conquista del primero hasta su toma definitiva en 1492 por los reinos aliados de Castilla y Aragón.

Tampoco la introducción del malikismo fue completa desde el primer momento. Hubo momentos de iniciación a la doctrina, de preparación del terreno para su introducción, su debida lucha con otras posibles doctrinas rivales, su prevalencia sobre las mismas y por fin su fortalecimiento y expansión. Sólo podemos hablar de períodos de introducción progresiva, a veces intensiva, a veces débil, pero siempre fluida desde la época de Yaḥyā b. Yaḥyā hasta el total expansión y establecimiento del malikismo en al-Andalus antes de su definitiva conquista por las monarquías cristianas.

III. La expansión del mālikismo en al-Andalus: discípulos e irradiación de la doctrina

Desde el primer momento en que comenzó el contacto de los discípulos andalusíes con Mālik, sus enseñanzas fueron proyectadas en al-Andalus. Poco a poco, el círculo de los discípulos directos e indirectos de Mālik se alargaba y la ciencia māliki se difundió en toda la Península, dando a este trozo lejano del entonces mundo islámico occidental, todo su esplendor y grandeza. Algunos frutos directos de este hecho no tardaron en proyectarse hacia Europa iluminándola como hizo en su terreno el mismísimo Ibn Rušd.[689]

En el presente capítulo, vamos a enumerar – dentro de los límites biográficos que disponemos– a los discípulos andalusíes directos o indirectos de Mālik que viajaron a Oriente o los que no lo hicieron jamás pero que se consideraban adeptos a sus enseñanzas. Un análisis sintetizado de las obras magnas de la doctrina mālikī, será necesario en estas alturas para comprender un poco cómo pudo ser realizable toda la obra jurídica inspirada en el mālikismo. De ahí los parágrafos que vamos a dedicar a la *mudawwana*, a la *mustajraŷa* y a la *ᶜutbiyya*.

1. Discípulos andalusíes de Mālik y su obra jurídica

Podemos distinguir entre dos categorías de discípulos de Mālik: directos e indirectos. Los primeros son aquellos que realizaron el viaje durante la vida de Mālik y pudieron recibir su saber. Los segundos son los que por una razón u otra no pudieron encontrar a Mālik y conocerle en primera persona, pero que

---

[689] Véase Andrés Martínez Lorca, *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, El Páramo, 1ª ed. Córdoba, 2010. Se puede consultar una reseña de nuestra autoría al mismo libro en *al-mustaqbalu al-ᶜarabiyyu*, Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-ᶜArabiyyati, Beirut, 391 (2011), pp. 154-159.

consiguieron recibir sus enseñanzas mediante sus discípulos directos o gracias a las múltiples transmisiones de los mismos.

1- 1. Discípulos andalusíes directos de Mālik

Indudablemente había una importante pléyade de andalusíes que emprendieron el camino de Oriente para recibir la ciencia jurídica y tradicional directamente de sus manantiales, pero los que tenemos constancia de su viaje y encuentro con Mālik, a través de las fuentes histñricas, son escasos. El porqué de ello reside en la falta de documentación histórica y no en la tradición viajera que era costumbre en al-Andalus. Dicho esto, podemos citar a cuántos de ellos como:

- Ziyād b. ᶜAbd ar-Raḥmān al-Qurṭubī, Abū ᶜAbd Allāh, apodado Šabaṭūn (193/809). En Córdoba, de donde es originario, su familia se distinguía por su dedicación a la ciencia, al Derecho y a las obras benéficas. Era conocido por el *faqīh de al-Andalus* tal como nos hace saber la mayoría de sus biógrafos que indican, entre otras actitudes, su rechazo al cadiazgo. [690] Viaja dos veces al encuentro de su maestro Mālik[691] y con éste estudia su *al-muwaṭṭa"e*[692] que

[690] Para su biografía, véase Aljoxanī, *Quḍātu qurṭubata*, Ribera (ed.y traducción), pp. 10-11; al-Abyārī (ed.), p.28; Aljoxanī, *Ajbāru al-fuqāhā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 104, pp. 95-98; al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi,* ad-Dāru al-Misriyyatu (ed.), pp. 218-219*;* aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 152; ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriqi*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 200-203; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 751, p. 280; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 753, p. 372; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru,* t. I, p. 243; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 231, pp. 193-194; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, Šu'ayb al-Arnā'ūṭ y Muḥammad Naᶜīm al-ᶜIrqsūsī (1ª ed.), 1983, t. IX, biog. n° 97, pp. 311-312; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 45-46; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. I, pp. 339-340; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 42, p. 63; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, p. 218; M. Marín, "Nomina de sabios de al-Andalus", n° 504, p. 120.

[691] ᶜIyāḍ lo considera como uno de los primeros que introdujeron la doctrina de Mālik a al-Andalus, *tartību al-madārik*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), pp. 26-27.

luego lo introdujo a al-Andalus por primera vez.[693] Tiene compuesto un tratado conocido por las *transmisiones de Ziyād* relatado del propio Mālik.[694] Transmite *hadices* de al-Layṯ b. Saᶜd (175/792),[695] de Ibn ᶜUyayna (198/814)[696] y de tantos tradicionistas más. Murió en 193/809 o más.[697]

- Muḥammad b. Saᶜīd b. Bašīr b. Šurāḥīl al-Maᶜāfirī, Abū ᶜAbd Allāh, de Beja (198/814). Desempeñó el cadiazgo en Córdoba. Viajó y encontró a Mālik de quien recibió mucha ciencia. Era hombre virtuoso y versado en la ciencia legal. Fue conocido por su rectitud en su oficio de juez del cual fue cesado una vez.[698]

---

[692] Ibn al-Qūṭiyya, *tārīju iftitāḥi al-Andalusi*, p. 62.

[693] Aljoxanī, *Quḍātu qurtubata*, Ribera (ed.), pp. 50-51; trad. esp. pp. 60-61; al-Abyārī (ed.), p.72; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, p. 218; L. Ortiz, "Recepción", p. 61. ᶜIyāḍ dice que Ibn Šūrāḥīl tiene un comentario de *al-muwaṭṭa'e*, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 85.

[694] 'ᶜIyāḍ lo considera como uno de los que transmitieron el *fiqh* y las tradiciones de la mano de Mālik, *tartībiu al-madārik*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 218.

[695] Para su biografía, véase ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 173; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 68-69; I. ᶜAbbās (ed.), t. IV, biog. n° 549, pp. 127-128; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḫuffāẓi*, t. I, pp. 224-226; Ibn an-Nadīm, *al-Fihrastu*, t. VI, Riḍā -Taŷadud (ed.), p. 252; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. I, pp. 286-287; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, pp. 147-148.

[696] Véase, por ejemplo, datos sobre su biografía en: aḏ-Ḏahbī, *as-siyaru*, t. VIII, pp. 454-475.

[697] Existe leves variaciones al fijar la fecha de su muerte entre sus biógrafos, pero la mayoría la fijan en el año 193/809.

[698] Para su biografía, véase Aljoxanī, *Quḍātu qurtubata*, Ribera (ed.), pp. 51-67; trad. esp. pp. 62-83; al-Abyārī (ed.), pp. 29-30; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 69, pp. 51-53; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 69, pp. 88-90; ᶜIyāḍ, *al-madāriq*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 286- 293; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 143-149; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 44, p.63.

- Qar ᶜūs b. al-ᶜAbbās aṯ-Ṯaqafī, Abū al-Faḍl (220/835), originario de Córdoba. Viaja a Oriente y se encuentra con Mālik[699] y al-Layṯ b. Saᶜd y de ambos, recibe mucha ciencia.[700]

-Saʿīd b. Abī Hind, Abū ᶜUtmān (200/816),[701] de Toledo, apodado *al-Ḥaqīm* (el sabio). Viaja y encuentra a Mālik y de él transmite mucha ciencia. Muere a mediados del reinado del al-Ḥaqam según al-Faraḍī. [702]

-Yaḥyā b. Maḍar al-Qaysī, Abū Bakr – o Abū Zaqariyya (189/805), originario de Siria. Es unos de los destacados *fuqahāʿe* de Córdoba. Viaja a Oriente y se encuentra con Mālik y Sufyān aṯ-Ṯawrī (161/778).[703]

- Saᶜīd b. ᶜAbdūs (180/796), originario de Toledo, conocido por al-Ŷaddiy. Se encuentra con Mālik del cual recibe *al-muwaṭṭaʿe*.[704] Era hombre de ciencia y

---

[699] ᶜIyāḍ lo cita como uno de los que transmitieron el fiqh y las tradiciones de la mano de Mālik, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 215; y difundieron su doctrina en al-Andalus, *tartību al-madāriki*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), pp. 26-27.

[700] Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 423, pp. 311-312; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 434, p. 325; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1082, pp. 621-622; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 152; ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 87 y 215; t. I, Hāšim, Salīm (ed.), pp. 285- 286; al- Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- ᶜArabiyyi (ed.), biog. n° 780, p.333.

[701] Para su biografía, véase ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 203-204; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 431, pp. 315-316.

[702] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜUlamā'i al-Andalusi*, t. I ,1 al-Abyārī (ed.), biog., n°467, pp. 288-289.

[703] Para su biografía, véase ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, p.204; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 492, pp. 347-348; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. I, p. 181; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. II, biog. n° 159, pp. 164-147.

[704] ᶜIyāḍ lo considera como uno de los que transmitieron *al-muwaṭṭa'e* de Mālik, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 88.

virtud. Desempeña el cadiazgo en su país y era muftí del mismo. Murió en 180/796. [705]

-al-Gāzī b. Qays, Abū Muḥammad (199/815), de los aliados. Destacado *faqīh* y tradicionista vertido en el Ḥadīṯ, pues era uno de los primeros que lo introdujeron a al-Andalus y recibió *al-muwaṭṭa'e* directamente de la mano de Mālik.[706] Un tradicionista, Abū al-Qāsim Aḥmad b. Baqī b. Majlad (625/1228)[707] siguió esta tradición de estudiar *al-muwaṭṭa''e*y trasmitirlo durante varias generaciones pues iba a ser, quizás, el último que lo transmitió directamente de Mālik mediante una cadena de transmisiñn compuesta por seis transmisores.[708]

-ᶜIsā b. Dinār al-Qurṭubī, Abū Muḥammad (212/827) de Córdoba. Como compaðero de Mālik[709] que era, fue considerado como *faqīhu al-Andalusi* quien instruyó el Derecho a los andalusíes. Era más docto que Yaḥayā b Yaḥyā, otro

---

[705] Ibn al- Faraḍī, *Tārīju ᶜUlamā'i al-Andalusi*, t. I, al-Abyārī (ed.), biog. n° 469, p. 289; ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, p. 199; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 432, p.316; al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 467, p.232.

[706] ᶜIyāḍ dice que fue uno de los que viajaron al encuentro de Mālik, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, p. 26; Ibn Tāwīt (ed.), pp. 26-27 y lo cita como uno de los que de él transmitieron el *fiqh* y *al-muwṭṭa'e*, ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 87 y 214. Para su biografía, véase ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 199-200; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 393, pp. 291-292; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1013, p. 578; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n°43, p. 63.

[707] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXII, biog. n°156, pp. 274-277.

[708] Ibíd., t. XXII, p.277.

[709] ᶜIyāḍ desacredita este hecho. *tartību al-madāriki*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), p. 20.

discípulo de Mālik, también destacado en su disciplina. Aprendiñ de Ibn al-Qāsim. Éste le respetaba. Murió en Toledo en 212/827.[710]

- Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī b. Kaṯīr, b. Waslās b. Šamlāl b. Manqāyaā, Abū Muḥammad (234/849),[711] de Córdoba, *el inteligente de al-Andalus* [712] como le llamaba Mālik. Recibiñ la ciencia de la mano de Ziyād b. ᶜAbd ar-Raḥmān en al-Andalus y emprendió viaje a Oriente logrando recibir de Mālik sus enseñanzas.[713] En la Meca, recibió ciencia de la mano de Sufyān b. ᶜUyayna y en Egipto de al-Layṯ b. Saᶜd, de ᶜAbd Allāḥ b. Wahb, de ᶜAbd ar-Raḥmān b. al-Qāsim y Abī Ḍamra Anas b. ᶜIyād. Fue uno de los que transmitieron las

---

[710] Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 352, pp. 270-272; al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 678, p. 298; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 328, p. 95; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 47, p. 64.

[711] Para su biografía, véase Aljoxanī, *ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 493, pp. 348-367; al-Abyārī (2 ª ed.), pp. 30-31; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1554, pp. 898-900; al-ᶜAṭṭār (2ed.), t. II, biog. n° 1556, pp. 176-178; al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 909, p. 382-384; al-Abyārī (2 ª ed.), t. II, biog. n° 909, pp. 609-612; aš-Šīrāzī, *tabaqātu al-fuqahā'i*, I. ᶜAbbās (ed.), pp. 152-153; Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 9-12. Ibn Saīd, *al-mugribu*, t. I, Ḍayf (IV ed.), biog. n° 109, pp. 163-165; Anónimo, *mafājiru al-barbari*, Bubāya (ed. y estudio), p. 153; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, p. 110; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 608, pp. 431-432; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru,* t. XVI, biog. n° 188, pp. 267-268; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 335, p. 98; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 44, pp.63-64; M. Marín, "Nomina de sabios de al-Andalus", n° 1576, p. 157.

[712] Véase con el mismo título, Fierro, M. "Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī (m. 234/848), el inteligente de al-Andalus", *Al-Qántara*, XIX (1998), pp. 473-501.

[713] "Yaḥyā, discípulo también de Malic, fue seguramente el que más influyó en la recepción de las nuevas doctrinas". Véase L. Ortiz, *Derecho musulmán*, p. 37.

tradiciones proféticas directamente del mismo[714] siendo uno de los discípulos que solían asistir a sus cursos.[715]

-ᶜAbd ar-Raḥmān b. Mūsā al-Hawwārī (179/795) de Écija.[716] Encontró a Mālik,[717] Ibn ᶜUyayna y al-Aṣmaᶜī entre otros, y de éstos recibiñ mucha ciencia. Desempeñó el cadiazgo en su país. Cuando solía llegar a Córdoba, ni ᶜIsā b. Dinār, ni Yaḥyā b. Yaḥyā, ni tampoco Saīᶜd b. Ḥassān emitían consultas por respeto a su persona hasta que se marchase. [718]

- Ṭālūt b. ᶜAbd al-Ŷabbār al-Maᶜafirī (179/795), de Córdoba, viaja a Oriente y se encuentra con Mālik y otros ulema de los cuales recibe mucha ciencia.

- ᶜAbd al-Malīk b. Ḥabīb, Abū Marwān (238/852)[719] ilustre *faqīh* defensor del malikismo.[720] Según Ibn Jaldūn, Abū Marwān viajó a Oriente, fue alumno de

---

[714] ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (1 ª ed.), p. 86.

[715] ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (1 ª ed.), p. 16.

[716] Para su biografía, véase Ibn al-Qutiyya, *tārīju iftitāḥi al-Andalusi*, p. 56; Aljoxanī, *Ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 314, pp. 234-236; ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 294; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 98.

[717] ᶜIyāḍ lo considera como uno de los que transmitieron el fiqh de Mālik, *tartību al-madāriki*, t. II, aṣ-Ṣaḥrāwī (ed.), p. 205.

[718] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 337, p. 98.

[719] Para su biografía, véase ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. I, pp. 381- 392; al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyyā'u at-Turāṯi (ed.), biog. n° 628, pp. 282-283; al-Abyārī (2 ª ed.), t. II, pp. 447-449; Ibn Saīd, *al-mugribu*, t. II, Ḍayf (IV ed.), biog. n° 408, p. 96; Aljoxanī, *Ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 328, pp. 245-254; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 814, pp. 225-228; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 814, pp. 459-463; Ibn ᶜIdārā, *al-bayānu al-mugribu*, t. II, Colin y L. Provençal (2 ª ed.), pp. 110-111; al-Maqrrī, *Nafḥu aṯ-ṭībi*, t. II, pp. 5-8; Ibn Jāqān, *Qalā'idu al-ᶜiqyāni*, Šwabqa (ed.), pp. 233-237; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu,* al-Ŷannān (ed.), biog. n° 327, pp. 252-256; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III,

Ibn al-Qāsim e introdujo la doctrina mālikí en al-Andalus[721] y sirvió de puente de unión entre la escuela malikí de Medina y la de al-Andalus" como dice M. Arcas Campoy.[722] Es autor, entre otros,[723] de la *wāḍiḥa*, tratado de gran transcendencia en el haber jurídico y científico mālikí.[724]

1-2. Discípulos andalusíes indirectos de Mālik

Como dijimos antes, algunos andalusíes emprendieron el viaje para recibir la ciencia en sus fuentes. Varios de ellos lograron encontrar a Mālik y recibir de él personalmente la ciencia del *ḥadīṯ* y del *fiqh*. Otros no, o porque ya se había

---

p., 174; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, t. II, pp. 537-538; Aṣ-Ṣuyūṭī, *Bugyatu al-'wuᶜāti*, t. II, biog. n°, 1565, p. 109; Aṣ-Ṣafadī, *al-wāfī bi-al-wafayāti*, t. XIX, biog. n° 7267, p. 108; aš-Ṣirāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 162; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 304, pp. 353-357; Ibn Qunfud al-qasantīnī, *al-wafayātu*, Nwīhid (IV ª ed.), biog. n° 232, p. 171; al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Faḍdl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 409, pp. 206-207; Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, pp. 29-34; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 338, pp. 98-99; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 109, pp.74-75; b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 64. Este autor dice que Ibn Ḥabīb tuvo un encuentro con Mālik, ibíd. pp. 140-141. Es de interés consultar la síntesis bio-bibliografica de Ibn Ḥabīb en *ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb*, *Kitāb al-wāḍiḥa*, M. Arcas Campoy (trad. y estudio), pp. 21-25.

[720] Cuando ᶜIyāḍ lo cita como uno de los que transmitieron el *fiqh* y las tradiciones de la mano de Mālik, no alude a su encuentro con éste y critica a quien lo haya considerado como transmisor directo del faqīh de la Medina. *tartīb al-madārik*, t. I, Ibn Tāwīt (ed.), p. 19. Lo mismo hace Ibn Farḥūn en su *dībāŷ* cuando dijo que este faqīh no vio a Mālik anque lo integra dentro de la primera categoría de sus adeptos, p. 252.

[721] Ibn Jaldūn, *al- muqaddimatu*, p. 450.

[722] *ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb*, *Kitāb al-wāḍiḥa*, M. Arcas Campoy (trad. y estudio), p. 23.

[723] Véase la lista elaborada por M. Arcas de su "producción literaria" con sus debidas ediciones y traducciones a idiomas extranjeras en *ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb*, *Kitāb al-wāḍiḥa*, M. Arcas Campoy (trad. y estudio), pp. 24-25.

[724] Aṣ-Ṣuyūṭī, *bugyatu al-wuᶜāti*, t. II, p. 109.

muerto o que habían nacido después de la muerte de aquél y lograron sólo encontrar a sus discípulos de la primera categoría o de la segunda. Pero otros fueron seguidores de Mālik y practicaron la jurisprudencia sin conocer personalmente a Mālik ni encontrar a sus discípulos, y aun así, lograron acumular un saber importante sin desplazarse de su tierra.

A este respecto, podemos distinguir entre dos subcategorias de los discípulos indirectos de Mālik: discípulos indirectos de la primera generación de discípulos mašriquíes de Mālik y discípulos de Mālik que no viajaron a Oriente para recibir el saber y la doctrina mālikí pero si que lo hicieron en su tierra natal.

De la primera categoría, podemos citar a los siguientes ulemas:

- Abū ᶜAbd Allāh, Muḥammad b. ᶜUmar b. Lubāba al-Qurṭubī (314/926), destacado ulema y jurista andalusí de las familias o dinastías de jurisconsultos.[725] Además de su dedicación a las disciplinas legales, era poeta, literato e historiador. Desempeñaba la emisión de dictámenes durante más de cuarenta años por su calidad de muftí de al-Andalus. [726]
- Abū ᶜAbd Allāh, Muḥammad b. Fuṭṭays b. Wāṣil al-Gāfiqī (319/931) de Elvira, apodado el *tradicionista de al-Andalus*. Fue de los grandes ulemas

---

[725] "La historia literaria del islamismo español –como afirma Rafael de Ureña- nos ofrece muchos ejemplos de esas familias o dinastías de jurisconsultos tales como los Benimajlad, Los Benilubaba, los Beniroxd, (…) de Córdoba". Véase Rafael de Ureña, *Familias de Jurisconsultos*, p. 252.

[726] Para su biografía, véase Aljoxanī, *Ajbāru al-fuqahā'i*, Molina y Ávila (eds.), biog. n° 154, pp. 144-147; ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n°222, pp.101-102; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n°. 223, p. 147; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1187, pp. 680-681; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, p. 71; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 278, p. 495; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜIbaru*, t. I, p. 468; ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Benšrīfa (ed.), t. V, pp. 153-157; al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- ᶜArabiyyi (ed.), biog. n° 110, p. 76; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 352, p. 107; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 179, p. 86; M. Marín, "Nomina de sabios de al-Andalus, n° 1283, p. 146.

andalusíes dedicados a las ciencias tradicionales y fieles seguidores de la docrtrina mālikí.[727]

- Abū ᶜUmar, Aḥmad b. Maysir conocido por Ibn al-Agbas al-Qurṭubī (328/940). Gran *faqīh* y ulema cordobés. Se inclinaba a la especulación y a la demonstración en sus argumentos aunque se mantenía fiel a la doctrina de Mālik. [728]

-Abū Muḥammad, Qāsim b. Aṣbag, conocido por al-Bayyānī (340/951), *jurista* e *imām* en la doctrina mālikí. Viajó a Oriente y allí tuvo su formación científica de la mano de destacados ulema del Mašriq y del Magrib. Es autor de *al-majraŷ ᶜalā sunan Abī Dāwūd* y su resumen titulado *al-muŷtabā*, *al- musnadu*, *garību ḥadīṯ Mālik*, *musnadu ḥadīṯi Mālikin*, *aḥqāmu al-qurʿāni*, *an-nāsiju wa al-mansūju* entre otras interesantes obras.[729]

-Abū Ibrāhīm, Isḥāq b. Ibrāhīm b. Masarra at-Tuŷībī (355/966). *Imām* en la ciencia legal. Tuvo su formación de la mano de la élite andalusí tales Ibn

---

[727] Para su biografía, véase al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- ᶜArabiyyi (ed.), biog. n° 129, pp. 84-85; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1203, pp. 689-691; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t, IV, pp. 95-96; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XV, biog. n°46, pp. 78-79; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, t. III, pp. 802-803; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 353, p. 107.

[728] Para su biografía, véase al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-Muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 198, p. 118; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 355, pp. 107-108.

[729] Para su biografía, véase: aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 1298, pp. 433-434; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1302, pp. 589-590; al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyāe at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 769, pp. 330-331; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1068, pp. 297-298; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1068, pp. 611-614; ᶜIyāḍ, *al-madāriku*, t. V, Benšrīfa (2ª ed.), pp.180-183; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n°. 426, pp. 321-322; aḏ-Ḏahbī, *taḏqiratu al-ḥuffāẓi*, t. III, biog. n° 831, pp. 853- 854; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 409, pp. 35-36; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 359, p. 112; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 191, pp. 88-89.

Lubāba, Aslam b. ᶜAbd al-Azīz, Aḥmad b. Jālid, Ibn Ayman, Muḥammad b. Qāsim, Qāsim b. Aṣbag y tantos más. Es autor del compendio *an-naṣā'ḥu, ma'ḏimu aṭ-ṭahārati wa aṣ-ṣalāti*.[730]

-Abū Bakr, Muḥammad b. ᶜUbayd Allāḥ b. al-Walīd al-Qurašī al-Maᶜiṭī al-Andalusí (367/978), destacado faqīh y ulema. Obtuvo su formaciñn bajo la autoridad de Wahb b. Masarra (346/957)[731] e Ibn al-Aḥmar. Fue quien complementó el libro de *al-istiᶜāb fī al-maḏhab*– enciclopedia mālikí compuesta por Abū ar-Rabīᶜe, Sulaymān b. Mūsā, conocido por Ibn Sālim al-Qilāᶜī (634/1237)[732] con Abī ᶜUmar al-Mikwī a peticiñn de al-Ḥaqam.[733]

- Abū Bakr, Muḥammad b. Ḥasan b. ᶜAbd Allāḥ b. Madḥiŷ az-Zubaydī (377/987), ulema de Sevilla y juez de la misma. Además de su gran talento como jurisprudente, era destacado en lingüística, en la literatura y en otras disciplinas. Es autor del libro *al-abniyatu*; *laḥnu al-ᶜawāmmi*; *mujtaṣaru al-*

---

[730] al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 305, p. 168; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. I, al-Abyārī (ed.), biog. n° 223, pp. 143-144; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t., III, biog. n° 365, pp. 114-115; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n°199, p.90.

[731] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1516, p. 34; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1516, pp. 877-878; ᶜIyāḍ, *al-madāriku*, t. VI, Saᶜīd Aᶜrāb (1ªed.), pp. 164-165; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 195, p. 89; M. Marín, "Nomina de sabios de al-Andalus", n° 1517, p. 154.

[732] Para su biografía, véase Ibn Farḥūn, *ad-dībāju*, biog. 241, pp. 200-202; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. IV, p. 68; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 588, p. 180; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VII, p. 287. Una buena monografía sobre este *faqīh* es la que publicó Turaya Lahī, *Abū ar-Rabiᶜ Sulaymānu b. Mūsā b. Salīm al-Qilāᶜī*, Ministerio de Asuntos Islámicos, Rabat, 1994, 376 pags.

[733] ᶜIyād, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. II, pp. 235- 237; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 369, p. 11; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 242, p. 99.

ᶜayni; el suplemento del libro *al-ᶜaynu*; *galaṭu al-ᶜayni* y *ar-raddu ᶜalā Muḥammad b. Masarra*.[734]

- Abū Bakr, Muḥammad b. Yabqā b. Muḥammad b. Zarb, (381/991), juez de Córdoba y muftí de la misma. Era versado en las ciencias tradicionales y de los mejores conocedores de las enseðanzas de Mālik. Es autor del libro *al-jiṣāl* en la jurisprudencia concebido como contrapuesto al libro de *al-jiṣālu* de orientación ḥanafī.[735]

1-3. Discipulos de Mālik que no viajaron a Oriente

Son discípulos de Mālik que si bien no viajaron a Oriente, ni encontraron tampoco a discípulos directos de Mālik o a sus discípulos de la segunda generación, pudieron ser férreos defensores del malikismo convertiéndose así en una autoridad incuestionable en la doctrina. Me refiero a los Banū Rušd el abuelo y el nieto e Ibn ᶜAbd al-Barr.

---

[734] aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 80, pp. 56-57; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 80, pp. 93-94; al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 34, pp. 46-49; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 373, p. 119; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 246, p. 100. Sobre datos genealógicos de la familia az-Zubaydī, véase Molina, Luis, "Familias andalusíes", pp.11-14.

[735] al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laŷnatu iḥyā'i at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), pp. 77-82; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 298, p. 411; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n°325, p.136; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 326, p.189; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, t. II, al-Abyārī (ed.), biog. n° 1361, pp. 775-776; al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 170, p. 100; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 375, pp. 121-123; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 249, p. 100. Véase también M. Fierro, "El proceso contra Abū ᶜUmar", nota n° 34, p. 99.

Por razones metódicas evidentes por sí, vamos a aplazar el caso de Ibn Rušd el nieto a próximos apartados y conformarnos con Ibn Rušd al-Ŷad como representante perfecto de esta categoría.

1-3-1. Ibn Rušd al-Ŷadd: autoridad andalusí en la doctrina mālikí

> "Muḥammad b. Aḥmad b. Rušd, Abū al-Walīd, Cāḍī mayor de Cñrdoba, autor de *al-mukadimātu* y otros tratados. De su autoría, el libro de *al-bayānu wa at-taḥsīlu*, *as-šharḥu wa at-tawŷīhu wa at-taᶜlīlu*, sobre la ᶜ*utbīyya*, tratado que tuvo gran éxito. Durante su época, estaba sin rival alguno en el *fiqh*. Me hablaron de él varios [hombres] entre ellos: Ibn Abī az-Zāhid, Abū al-ᶜAbbās Aḥmad b. ᶜAbd al-Mālik b. ᶜUmayra, Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. Aḥmad b. al-Azdī, y Abū al-Haŷāŷ aṯ-Ṯagrī. Muriñ en el aðo quinientos treinta y cinco en Córdoba, oró sobre su alma su hijo Abū al-Kāsim y fue enterrado en el cementerio de Ibn ᶜAbbās. Su nacimiento había sido en el aðo cuatrocientos cincuenta".[736]

Las fuentes históricas, como *al-bugyatu* de aḍ-Ḍabbī (599/1203),[737] de donde proviene este párrafo biográfico, nos aportan datos considerables sobre Ibn Rušd al-Ŷadd (520/1126),[738] pero no hallamos ninguna referencia sobre su

---

[736] ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, biog. n° 24, p. 40; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n°. 24, p. 74.

[737] Una nota bio-bliográfica sobre este biógrafo se halla en Pons Boigues, *Ensayo,* pp. 257-259. También hay una biografía actualizada en C. Álvarez Millán en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí*, Lirola y Puerta Vilchez (eds.), t. I, pp. 304-307.

[738] Por ejemplo: ᶜIyāḍ, *al-gunyatu*, ŷazzār, M. (ed.), biog. n° 4, pp. 54-57; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. 1154, pp. 518-519; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1278, pp. 839-840; ad- Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 24, p. 40; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n° 24, p. 74; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, laŷnatu I'ḥyā'i at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), pp, 98-99; al-Maqrrī, *azhāru ar-riyādi*, t. III, pp. 59-61; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n°. 507, pp. 373-374; varios, *al-mugribu* t. I, Šawqī, ḍayf (IV ed.), biog. n°

viaje a Oriente, ni para realizar la peregrinación a los lugares sagrados, ni tampoco para completar sus estudios legales en la ciencia tradicional. La única vez que este destacado *faqīh* salió de su tierra, fue rumbo a Marrakech para aconsejar al monarca almorávide ᶜAlī b. Yūsuf sobre la situación inquietante de los mozárabes de al-Andalus[739] e incitarle a que los exiliasen fuera de su país.[740]

Como fiel consejero que fue, animó al monarca almohade a que fortificase las plazas limítrofes con los reinos cristianos en el sur de al-Andalus[741] y proponiéndole a que hiciese lo mismo con su capital del sur.[742]

Desconocemos la razón o razones que impidieron la realización de tal finalidad científica y confesional. Quizás la delicada situación política caracterizada por la inseguridad y el miedo lo impidió. La *fatwā* emitida en *al-miᶜyār* de al-Wanšarīsī (914/1509) podría explicarlo parcialmente: la peregrinación a los santos sitios se suspendió temporalmente por falta de

---

106, p. 162; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, p. 102; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. III, p. 171; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°290, pp. 501-502; al-Qasanṭīnī, *al-wafayātu*, p. 270; Ibn ᶜIḏārī, *al-bayānu al-mugribu*, t. IV, ᶜAbbās, Iḥsān (3ª ed.), p. 74; Hāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẓ-ẓunūni*, t. II, p. 85; al-ᶜAbās as-Simlālī, *al-iᶜlāmu*, t. IV, pp. 52-58; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. V, pp. 316-317; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 604, p. 54; Qahhāla, *mᶜuŷamu al-mualifīna*, t. III, p. 46; Lagardère, "Abū al-Walīd Ibn Rušd, Qadi al-Qudat de Cordoue", pp. 203-226.

739 Ibn ᶜIdārī, *al-Bayānu al-mugribu* t. IV, Abbās, Iḥsān (3ª ed.), p. 72; *al-ḥulalu al-mawšiyyatu*, Zimmāma y Zuqār (1ª ed.), p. 97; Huici Miranda (trad.), p. 115; Boch Vila, *Los almorávides*, p. 236. Una afirmación de este viaje se halla en una nota de al-Amawī al-Išbīlī, *fihrasatu ibna Jayrin*, Codera y Rivera (eds.), p. 453; al-Abyārī (1 ª ed.), t. II, p. 589.

740 Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, pp. 110-111.

741 *al-ḥulalu al-mawšiyyatu*, Zimmāma y Zuqār (1ª ed.), p. 97 y 98; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-andalusi*, laŷnat iḥyā'i at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), p. 99.

742 Ibn al-qaṭān, *nuẓumu al-ŷumāni*, ᶜAlī Makkī, (2ª ed.), pp. 150-151; *al-ḥulalu al-mawšiyyatu*, Zimmāma y Zuqqār (1ª ed.), p. 90 y 98.

seguridad.[743] Y tenemos constancia de que nuestro *faqīh* sostenía la idea de la prioridad del *Ŷihād* respecto a la peregrinación.[744]

Pero también es razonable suponer que a estas alturas, al-Andalus disponía de varios ulemas e intelectuales que pudiesen satisfacer cualquier demanda científica y profesional, hecho que probablemente hizo innecesario emprender el viajar a Oriente suponiendo tal inseguridad reflejada en la famosa *fatwā* en al-Wanšarīsī.

Es verdad que el autor de *al-bayānu* no experimentó las maravillas y los horrores del viaje, pero no por ello se privó de una solida formación científica en todas las ramas del saber tradicional,[745] ni tampoco pudo convertirse en una autoridad mālikí de su tiempo. Su padre, Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. ᶜAbd Allāḥ, que estaba vivo en 482/1089,[746] fue juez, él, su hijo Muḥammad,[747] el bisabuelo de Averroes,[748] éste y su hijo, Abū al-Qāsim Aḥmad (622/1225),[749]

---

[743] al-wanšarīsī, *al-miᶜyāru*, t. I, Ḥiŷŷī y otros (1ª ed.), p. 432.

[744] Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", p. 20.

[745] Véase la síntesis de la formación científica de Ibn Rušd al-Ŷadd, basándose sobre fuentes autorizadas en la materia, en at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, pp. 149-174.

[746] al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. I, 1ª parte, Benšrīfa (ed.), biog. n° 11, p. 28; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n °76, p. 111.

[747] Ibn al-qaṭān, *nuẕumu al-ŷumāni*, Alī Makkī, (2ª ed.), p. 256; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 172, p. 83; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 181, p. 139; al-Cāḍī al-Miknāsī, *ŷaḏwatu al-iqtibāsi*, pp. 139-140.

[748] Ibn Farḥūn, dice que formaba parte de la gente de la erudiccion y justicia. *aḏ-ḏībāŷu al-muḏahhabu,* biog. n° 76, p. 111.

[749] Ibn ᶜAbdelmalik, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. I, 1ª parte, M. Benšrīfa (ed.), biog. n° 527, p. 375; Ibn al-Abbār, *takmilatu* aṣ-*ṣilati*, edición de Argel, biog. n° 287, p. 139; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n °104, p. 122;

lo fueron también. Los Banū Rušd formaban parte de una amplia dinastía de jurisconsultos y médicos en al-Andalus[750] y su condición como tal, ayudó mucho a que sus componentes, e Ibn Rušd al-Ŷadd entre los mismos, aprovechasen de una formación multidisciplinaria capaz de proyectarlos a los oficios jurídicos y políticos de su entorno.

Como tradicionista, logró alcanzar metas considerables en la ciencia profética. Fueron varios tradicionistas los que transmitieron los dichos del Profeta bajo su autoría y pudieron transmitirlos ellos también a varias generaciones como Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Lajmī (estaba vivo en 514)[751] y Abū ᶜAlī al-Ḥasan b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. al-Ḥasan b. Kāsim b. Muḥammad b. Ḥāniʿe al-Lajmī de Granada (562/1167)[752] entre otros.

Como autor de tratados jurídicos, *al-bayānu wa at-taḥṣīlu* y *al-muqaddimātu*, que fueron estudiados por su autor y enseñados a sus discípulos, como consta en la bibliografía de Ibn Jayr (575/1180),[753] le aseguraron la privilegiada situación de *faqīh* destacado en la doctrina mālikí. El primero de estos dos grandes tratados del corpus mālikí andalusí, era de suma importancia, pues estaba en el centro de interés de los *fuqahāʿe* de al-Andalus que le

---

Ibn Baškuāl, *kitābu aṣ-ṣilati,* Codera (ed.), biog. n° 172, p.83; al-Abyāri (ed.), t. I, biog. n° 181, p. 139. Éste fija su fallecimiento en 563.

[750] Véase Rafael de Ureña, *Familias de Jurisconsultos,* p. 252. Véase también algunos síntomas ofrecidos por María Luisa Ávila sobre cierta "tendencia" a monopolizar cargos por parte de algunas familias y en determinadas zonas en "Cargos hereditarios en la administración jurídica y religiosa de al-Andalus", en *Saber religioso y poder político en el Islam*, pp. 27-37.

[751] al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, p. 108.

[752] aṣ-Ṣuyūṭī, *Bugyatu al-wuᶜāti*, t. I, biog. n° 1049, p. 510.

[753] al-Amawī, *fihrasatu ibni Jayrin*, Codera y Ribera (eds.), p.243; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 299.

memorizaban[754] e insistían hasta en reproducirlo del original de su autor como dice haber visto al-Murrākušī en su *ḏayl*.[755]

De entre estos *fuqahā''e* podemos mencionar a ᶜAbbād b. Muḥammad b. Ašraf;[756] ᶜAbd al-Wāḥid b. Muḥammad b. Jalaf b. Baqiy al-Qaysī que vivía en Denia;[757] y ᶜAlī b. Aḥmad b. Mufarriŷ b. Ziyād as-Siyyārī.[758]

El segundo libro, *al-muqadimātu* (o prolegómenos) tenía más que una fama, una autoridad científica merecida por su contenido.[759] Junto a la *mudawwana*, el autor de al-*muqadimātu* daba la *iŷāza* o licenciatura sobre el mismo libro a los *fuqahā''e* que integraban su alumnado.[760] Lo cual significa la mucha credibilidad científica que representaba su compositor.

Como maestro y docente, dio su aval científico *iŷāza* o licenciatura a varios futuros *fuqahā''e* que iban a integrar la intelectualidad andalusí. Su

---

[754] Es el caso entre otros del *faqīh* Muḥammad b. Sulaymān b. Sulaymān b. Jalaf an-Nafazī de Játiva (480-553). Ver a al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, p. 218.

[755] Es el caso del faqīh Moḥammad b. Ḥusayn b. al-Ḥasan aṣ-Ṣadfī. Ver al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, pp. 171-172.

[756] al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. V, biogr. n° 208, p. 111.

[757] al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. V, biog. n° 146, p. 69.

[758] Ibíd., t. V, biog. n° 355, p. 181.

[759] En *aḏ-ḏaylu*, se lee lo siguiente: "tres libros son para mí como una azora del *Alcorán*: el *libro de Muslim*, las *muqadimāt* de Abī al-Walīd b. Rušd y *al-Taqaṣī* de Abī ᶜUmar b. ᶜAbd al- al-Barr". al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, p. 89.

[760] Es el caso de Muhammad b. Saf b. Jalaf b. Saᶜīd b. Masᶜūd al-Anṣārī de Orihuela. Véase al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, pp. 230-231.

discípulo al-Cādī ᶜIyāḍ, dice que era destino indispensable para varios alumnos de toda la Península durante toda su vida.[761]

Podemos mencionar entre los mismos al propio ᶜIyāḍ (544/1149) ceutí, de origen andalusí; Abū Bakr b. al-Ŷadd (586/1190);[762] Abū al-Qāsim, Salama b. Saᶜīd b. Salama b. Ḥafṣ b. ᶜUmar b. Yaḥyā b. Saᶜīd b. Muṭarraf b. Burd al-Anṣārī (407/1017), de Écija y que vivía en Córdoba;[763]Abū ᶜAabd Allāḥ Muḥammad b. Ṣāf b. Jalaf b. Saᶜīd b. Masᶜūd al-Anṣārī (525/ 1158) de Lorca;[764] Abū Ḥafṣ, ᶜUmar b. Muḥammad b. Wāŷib b. ᶜUmar b. Wāŷib al-Qaysī, de Valencia (557/1162);[765] Abū al-Qāsim Jalaf b. Muḥammad b. Jalaf b. Sulaymān b. Jalaf b. Muḥammad b. Fatḥūn (557/1162) de Orihuela;[766] Abū ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Faraḥ b. Sulaymān b. Yaḥyā al-Qaysī (561/1165) de Játiva;[767] Abū al-Qāsim Aḥmad b. Yūsuf b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad al-Qaysī al-Warrāq (582/1186) de

---

[761] Cādī ᶜIyāḍ, *al-gunyatu*, Ŷarār, M (ed.), p. 54.

[762] M. Marín, Abū Bakr b. al-Ŷadd y su familia, p. 236.

[763] Ibn Baškuāl, *kitābu aṣ-ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n° 508, pp. 223-224; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 518, pp. 350-351.

[764] at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, p. 265.

[765] *Ibíd.,* p. 266.

[766] *Ibíd*., pp. 266-277.

[767] *Ibíd*., p.267.

Córdoba ;[768] Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. ᶜAbd al-Mālik b. Mūsā b. ᶜAbd al-Malik b. Walīd, conocido por Ibn Abī Ŷamra (599/1203) de Murcia. [769]

Como muftí, sus dictámenes,[770] conforme al mālikismo, fueron de amplia fama y recibidos con el máximo respeto y consideración, tanto en al-Andalus como en al-Magrib.[771] Su *fatwā*, por ejemplo, sobre la prohibición del *kalām* tuvo un profundo eco en los ámbitos intelectuales andalusíes.[772]

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, podemos afirmar que Ibn Rušd al-Ŷadd, aunque no viajó a Oriente para completar su formación científica, logró tener un lugar considerable en la vida intelectual de su tierra, durante su vida como *faqīh*[773] y tradicionista, y después de su muerte[774] cuando se convirtió en un icono del mālikismo en el Occidente musulmán.[775] No en vano que haya sido bautizado como *ḥāfiẕu al-maḏhabi* en la terminología jurídica mālikí,[776] y

---

[768] *Ibíd*., p. 268.

[769] *Ibíd*., pp. 268-269.

[770] Sobre los manuscritos de sus dictamenes, véase: Slan y Zotenberg, *Catalogue de Manuscrits orientaux*, p. 212.

[771] El profesor Tilīlī había editado las mismas. Véase Abū al-Walīd b. Rušd, *Fatawā Ibn Rušd*, tres tomos, edición crítica de Dr. al-Mujtār b. at-Ṭāhir at-Tilīlī, Dāru al-Garbi al-islāmiyyi, Beirut, 1987.

[772] at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, p. 426.

[773] Véase una síntesis sobre este dato en at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu* pp. 399-458.

[774] Ibn ᶜIdārā, *al-Bayānu al-mugribu,* t. IV, ᶜAbbās, Iḥsān (3ª ed.), p. 74.

[775] Después de su muerte, el poeta Abū at-Ṭāhir as-Saraqustī le dedicó un poema en su honor. Véase Al-Warrāglī, *muqaddimātun*, pp. 64-65.

[776] al-Ŷaydī, *mabāḥiṯun,* p.267.

gracias a ello pudo ser respetado en las cortes almorávides[777] desempeñando asimismo el cadiazgo mayor en Córdoba.[778]

1-3-2. Abū ᶜUmar Yūsuf b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Barr an-Namrī

Al reseñar la biografía de Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr (463/1071),[779] el biógrafo y juez Ibrāhīm b. Nūr ad-Dīnn, conocido por Ibn Farḥūn (798/1396) pone al autor de *al-istiḏqāru* en la segunda categoría de los andalusíes que fueron partidarios del malikismo sin que hubieran visto a Mālik.[780]

No se trata aquí de ninguna descalificación: el término *categoría* o *ṭabaqa*, significaba la generación de los mālikíes que no pudieron conocer personalmente a Mālik ni pudieron recibir directamente de él ninguna ciencia.

El término *ver* o *ra''ā* designa el hecho de conocer personalmente al maestro, recibir ciencia, aprender técnicas del saber y convivir diariamente con

---

[777] al-Murrākušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, p. 308.

[778] Ibn ᶜIdārī, *al-bayānu al-mugribu,* p. 64.

[779] Para su biografía, véase: al-Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, I'ḥyā'u at-Turāṯi al- ᶜArabiyyi (ed.), biog. n° 874, pp. 367-369; al-Abyārī (3ª ed.), t. II, biog. n° 874, pp. 586-588; ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim, Salīm (ed.), t. II, pp. 352-353; aḏ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, biog. n° 1442, pp. 474-476; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1447, pp. 659-660; Ibn Jāqān, *qalā'idu al-ᶜqyāni*, Šwabqa (ed.), pp. 294-296; Ibn Baškuāl, *aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n° 1386, pp. 616-618; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1513, pp. 973-974; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, pp. 266-269; Ibn Jilikān, *wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), vol. III, t. XI, pp. 118-122; I. ᶜAbbās (ed.), t. VII, biog. n° 837, pp. 66-71; Ibn Saᶜīd al-Andalusī, *al-mugribu*, t. II, Šawqī Ḍayf (IV ed.), biog. n° 607, pp. 407-408; al-qasantīnī, *al-wafayātu*, pp. 249-250; aṣ-Ṣafadī, *al-wāfī bi-al-wafayāti*, t. XXIX, biog. n° 97, pp. 99-100; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru,* t. XVIII, biog. n° 85, pp. 153-163; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 596, pp. 48-50; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu,* biog. n° 626, pp. 440-442; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 337, p. 119. Una nota bio-bliográfica se halla en Pons Boigues, *Ensayo, pp*. 147-150.

[780] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 626, p. 440.

él los momentos cruciales de la formación científica; o para decirlo de otra manera, *ver* es *vivir*: vivir un periodo corto o largo en compañía del maestro o maestros, adquiriendo la formación necesaria en la rama del saber elegida por el alumno según sus necesidades académicas. *Ver* y *vivir* incluye la ciencia, el saber, el conocimiento y las virtudes propias del conjunto de los mismos.[781]

Viaja, *peregrina*, *encuentra, ve*, *estudia (escucha)*, *recibe*, *redacta* y *transmite* eran los iconos de la biografía científica de los doctores viajeros en la cultura árabe e islámica tradicional.

Pero *ver* al fundador de la doctrina, significaba otras cosas más: haber sido testigo personal de la transmisión del saber desde sus fuentes y tener asegurada su fiabilidad y credibilidad en cualquier adoctrinamiento previsto.

Ibn ᶜAbd al-Barr, fue de los malikíes más representantes de la doctrina en al-Andalus, pero no vio al fundador de la doctrina, ni tampoco viajó a Oriente, fuente del saber legal y cuna de la sabiduría espiritual. Para su formación científica y legal, se conformó con recorrer el Levante, estuvo durante largo tiempo en Denia, Valencia y Játiva. Su formación profesional la desarrolló en Occidente, concretamente en Lisboa y en Santarem.

Sus maestros eran autoridad en sus disciplinas: En Córdoba, transmitía de Abū al-Qāsim Jalaf b. al-Qāsim al-Ḥāfiẕ Ibn ad-Dabbāg (393/1003),[782] de ᶜAbd

---

[781] Véase una crónica sobre la actitud de Ibn ᶜAbd al-Barr cuando le habían criticado su postura ante la comida de los gobernantes en al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, pp. 235-237.

[782] aḏ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 717, pp. 272-274; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 719, pp. 357-359; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 221, p. 185; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 73, pp.113-114; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, pp. 105; Ibn al-ᶜImād, t. IV, p. 500; al- Ḥumaydī, *Ŷadwatu al-muqtabisi*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 422, pp. 209-211; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 416, pp. 119-120.

al-Wāriṯ b. Sufyān (395/1005),[783] de Saᶜīd b. Naṣr (395/1005),[784] de Abū Muḥammad ᶜAbd al-Muʿmin (desp.1094/1683),[785] de Abū Muḥammad b. Asad al-Ŷahnī al-Bazzāz (395/1005),[786] de Abū ᶜUmar al-Bāŷī (396/1006),[787] de Abū Zaqariyyāʿe al-Ašᶜarī, conocido por Ibn al-Ŷayyānī (390/1000), de Abū ᶜUmar Aḥmad b. ᶜAbd al-Malik Ḥāšim b. al-Mukwī (401/1000),[788] de Aḥmad b. Fatḥ ar-Rasān (403/1012),[789] de Abū ᶜUmar at-Ṭalamanqī (429/1038),[790] de

---

[783] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 814, pp. 375-376; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 823, p. 558.

[784] *Ibíd*., Codera (ed.), t. I, biog. n° 463, pp. 208-209; al-Abyārī (ed.), t. II, biog., n° 473, p. 330.

[785] Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 1232, p. 316, Bābā at-Tanbuqtī, *naylu al-ibtihāŷi*, al-Ḥarāma (ed.), biog. n° 563, p. 456; al-Cāḍī al-Miknāsī, *ŷadwatu al-iqtibāsi,* t. I, biog. n° 216, p. 238.

[786] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 48, pp. 81-82.

[787] Ibíd., t. XVII, biog. n° 40, pp. 74-75.

[788] Para su biografía, véase: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 120, pp. 206-207; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 53, pp. 100-101; al-Ḥumaydī, *al-ŷaḏwatu*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 231, pp. 132-133; Ibn Bašcuāl, *aṣ-ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n°, 36, pp. 23-24; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 37, pp. 53-54; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 198; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahab*i, t. V, p. 8; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 257, p. 102.

[789] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 41, pp. 27-28; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 43, pp. 57-58.

[790] Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 90, pp. 47-49; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 92, pp. 83-85; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 347, p. 151; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 348, p. 205; ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Hāšim Salīm (ed.), t. II, pp. 312; al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, 'ḥyā'u at-Turāṯi al- ᶜArabiyyi (ed.), t. III, biog. n° 187, p. 114; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n°374, pp. 565-569; aḏ-Ḏahbī, *taḏqiratu al-ḥuffāẓi*, t. III, biog. n° 994, pp. 1098-1100; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 260; aḏ-Ḏahbī, *maᶜrifatu al-qurrā'i*, Ṭ. Altikulac (ed.), t. I, biog. n° 455, pp. 733-734; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, p. 147; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 56, pp. 101-102; al-Ŷazrī, *gāyatu an-*

Abū al-Muṭarraf al-Qunāzᶜī (413/1022)[791], del juez Abū al-Walīd, Yūnus b. ᶜAbd Allāh conocido por Ibn aṣ-Ṣiffār (429/1038),[792] de Abū al-Walīd b. al-Faraḍī (403/1013).[793]

Su área de contacto y de relaciones con maestros de Oriente, era amplia y diversa pues recibía de tal lejana tierra epístolas de Abū al-Qāsim as-Saqaṭī al-Makkī (desp.406/1015)[794], de ᶜAbd al-Ganiyy b. Saᶜīd al-Ḥāfiẕ (409/1019),[795] de Abū al-Fatḥ b. Sibjat, de Aḥmad b. Naṣr ad-Dāwdī (402\1011),[796] de Abū

---

nihāyati, G. Bergstraesse (ed.), t. II, biog. n° 455, pp. 733-734; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 72, pp. 79-80; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu,* t. IV, biog. n° 580, p. 42; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 306, p. 113. Véase algunas de sus obras en Al-Amawī al-Išbīlī, *fihrasatu ibn Jayrin*, Codera y Ribera (eds.), Vol. II, t. X, págs. 259, 288 y 430; al-Abyārī (ed.), t. I, págs. 321, 373; t. II, p. 562.

[791] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, t. II, Codera (ed.) biog. n° 691, pp. 316-318; al-Abyārī (ed.), t. II, biog., n° 701, pp. 481-483; al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, 'ḥyā'u at-Turāṯi al- ᶜArabiyyi (ed.), t. IV, biog. n° 616, pp. 278-279; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 212, pp. 342-343; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 272, pp. 293-294. .

[792] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n°1317, pp. 622-624; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1524, pp. 981-982.

[793] Véase su biografía en anteriores apartados.

[794] aḏ-Ḏahbī, *Siyar*, t. XVII, biog. n° 142, pp. 236-237.

[795] aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜIbaru*, t. II, p. 216; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 164, pp. 268-273; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 589; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t.I, p.353; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. III, p. 18; Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẕ-ẓnūni*, t. II, p. 1637.

[796] Para su biografia, véase Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 292, pp. 110-111; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 288, p. 126.

Ḏarr al-Harwī (435/1044),[797] de Abū Muḥammad b. an-Naḥās al-Miṣrī (416/1025).[798]

El imām Mālik, murió en 179/795, Ibn ᶜAbd al-Barr nació en 368/987, es decir ciento noventa y ocho años de intervalo histórico entre ambos, casi dos siglos de diferencia cronológica entre el fundador y el discípulo. En términos objetivos, Ibn ᶜAbd al-Barr no pudo ver ni estudiar con Mālik, aunque pudiese emprender el viaje a Oriente[799] cosa que no lo hizo según sus biógrafos, porque el autor del *muwaṭṭa''e* ya no estaba. Aún así, era quien más memorizaba la ciencia mālikí en al-Magrib, según dijo al-Bāŷī,[800] otra autoridad mālikí. Sus biógrafos se coinciden en que estaba capacitado en las ciencias tradicionales, memorizaba las cuestiones de la jurisprudencia según Mālik, era fiable en sus transmisiones y hombre de confianza y de virtudes. Ibn Ḥazm de Córdoba, el más crítico y exigente de todos los intelectuales andalusíes, consideraba que era el más versado en la ciencia de la tradición.[801]

---

[797] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, pp. 70-71; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 370, pp. 554-563; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 584, pp. 43-44; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 268, pp. 104-105.

[798] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, p. 617; al-Abyārī (ed.), t. III, p. 973; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 190, pp. 313-314.

[799] Según al-Ḥumaydī, Ibn ᶜAbd al-Barr nunca salió de al-Andalus. Véase *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. V, 'ḥyā'u at-Turāṯi al- ᶜArabiyyi (ed.), p. 367.

[800] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, p. 440.

[801] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, p. 440.

Compuso tratados en varias ramas del saber legal: ciencias de la tradición,[802] genealogía, biografía sacra, jurisprudencia y literatura. Su tratado *at-tamhīdu limā fī al-muwaṭṭa'ī mina al-maᶜānī wa al-asānīdi* en setenta tomos,[803] testimonia sobre su capacidad crítica y bio-bibliográfica y su amplio y profundo conocimiento de las tradiciones proféticas,[804] sus transmisores y la comprensión de las mismas. *Al-istiᶜābu*, *ijtilāfu aqwāli Mālikin y sus compañeros*;[805] *al-istiḏqāru al-ŷāmiᶜu li maḏāhibi fuqāha'ī al-amṣāri wa ᶜulama''i al-aqṭāri*; [806] *bahŷatu al-maŷālisi wa unsu al-muŷālisi;*[807] *Ŷāmiᶜu bayāni al-ᶜilmi*;[808] *al-qāfiyu fī al-fiqhi*;[809] *al-inṣāfu fīmā bayna al-ᶜulamā'ī mina al-ijtilāfi*;[810] *at-taqaṣṣī li kitābi al-muwaṭṭa'ī*;[811] entre otros,[812] son una simple muestra de su talento erudito en las ramas del saber islámico.

---

[802] Para dar sólo un ejemplo de su diversidad transmisora, he podido localizar, basándome en Ibn Baškuāl (*aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.) y al-Abyārī (ed.), tres tomos) a dieciséis doctores de los cuales transmitía Abū ᶜUmar, es decir, trece andalusíes viajeros a Oriente y tres extranjeros procedentes de éste, sin enumerar a otros doctores que, sin duda alguna, fueron muchos.

[803] Editado por el Ministerio de Ḥabūs, Rabat, 1974-1992.

[804] En su *Bidāya*, Ibn Rušd le tiene casi como la alta autoridad en la autenticidad o no de las tradiciones como tendremos ocasión de comprobar más tarde.

[805] Edición crítica de Ḥamīd Laḥmir y Miklos Muranyi, Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 2003.

[806] Edición crítica de Amīn Qalᶜaŷī, Muassasatu ar-Risālati, Beirut, 1993.

[807] Edición crítica de Muḥammad Mursī al-Jūlī, Dāru al-Kutubi al-ᶜilmiyyati, Beirut, 2 ª ed, 1982.

[808] Edición de Abī al-Ašbāl az-Zuhayrī, 2 tomos, Dāru Ibn al-Ŷawziyyi, al-qāhiratu, 1994.

[809] 2 ª ed. Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, 1992.

[810] Al-Maṭbaᶜatu al-ᶜArabiyyati, al-qāhiratu, 1925.

Ibn Rušd al-Ŷadd e Ibn ᶜAbd al-Barr, ambos de linaje andalusí,[813] pudieron tener un perfil de mālikiyya defensores de la doctrina sin emprender ningún viaje a Oriente ni encontrarse entre los discípulos directos de Mālik. El viaje a Oriente fue una condición necesaria para ampliar los estudios en la tradición y en la Ley, pero no representaba una condición final para desempeñar cargos de alta responsabilidad como era, por ejemplo, el cadiazgo, ejercido, por cierto, por los Banū Rušd, de los que tampoco consta que alguno de sus miembros hubiera viajado fuera de su tierra para adquirir su formación científica.

La ciencia oriental estaba disponible en la Península porque allí residían varios ulemas procedentes de Oriente, de Occidente (Afriqiyya y Marruecos) y de Sicilia [814] que habían introducido varias disciplinas y prácticas desconocidas a la sazón, en al-Andalus. Además de ello, las relaciones científicas nunca fueron interrumpidas entre al-Andalus y Oriente.

---

[811] Maktabatu al-Qudsi, al-qāhira, 1932.

[812] Para su bibliografía, véase a título de ejemplo, az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. I, p. 207; ibíd. t. VIII, p. 240.

[813] Sobre el tema de los linajes en al-Andalus, véase Terés, "Linajes árabes en al-Andalus", pp. 55-111.

[814] Hemos podido localizar, basándonos de manera restringida sobre Ibn Baškuāl en su *Kitābu aṣ-Ṣilati*, a sesenta y dos ulemas procedentes de Oriente; cuarenta y siete procedentes de Marruecos y Túnez; y cinco procedentes de Sicilia. Esta cifra que evidentemente, está por incrementarse siendo fluidas las relaciones entre al-Andalus y otras partes del entonces mundo islámico, nos proporciona una aproximada imagen sobre la elite, su proveniencia y sus preocupaciones intelectuales que hicieron posible una germinación intercultural muy favorable para la historia de la Península.

El caso del cordobés Abū al-Muṭarraf ᶜAbd ar-Raḥmān b. Fuṭṭays b. Sulaymān (402/1011)[815] es ejemplar al respecto. Aunque el gran cādī de Córdoba no llegó a viajar a Oriente como era costumbre, logró mantener una considerable relación epistolar con destacados doctores del Mašriq.[816]

Ibn Baškuāl (578/1182) nos reseña algunos de ellos: de los que le escribieron de Oriente, Abū Yaᶜqūb b. ad-Dajīl (388/998)[817] de la Meca; Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Raqīq y Abū al-Qāsim al-Ŷawharī (385/995)[818] y otros más de Egipto; Abū aṭ-Ṭayyib Aḥmad b. Sulaymān al-Ŷarīrī (antes del 400/1009); Abū al-Ḥasan b. Alī b. ᶜUmar ad-Daraqṭunnī; Abū Bakr al-Abharī

---

[815] Véase su biografía en Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 679, pp. 303-307; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 689, pp. 466-470; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, laŷnatu i'ḥyā'i at-Turāṯi (Vª ed.), pp. 87-88; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi,* t. V, pp. 11-12; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru,* t. XVII, biog. n°123, pp. 210-212; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 270, pp. 291-293; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 259, p.102.

[816] Era usual que andalusíes mantuviesen relaciones epistolares científicas con ulemas del Mašriq. Nos conformamos con el ulema Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr, destacado tradicionista cordobés quien recibía epístolas de Abī al-Qāsim as-Suqtī al-Makkī, de ᶜAbd al-Ganiyy b. Saᶜīd al-Ḥafiẓ, de Abī al-Fatḥ b. Sibjat, de Aḥmad b. Naṣr ad-Dawudī, de Abī Ḏarr al-Harwī, de Abī Muḥammad b. an-Naḥḥās al-Miṣrī entre otros. Véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, biog. n° 1386, pp. 616-618; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1513, pp. 973-974; Abū al-Walīd, Yūnus b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Mugīt b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh (429/1038), gran juez de Granada, encargado de la oración solemne del viernes en su mezquita, conocido por Ibn aṣ-Ṣiffār. Tenía relaciones epistolares con los maestros de Oriente como Abū Yaᶜqūb b. ad-Dajīl, Abū al-Ḥasan b. ŷahḏam (414/1024). [aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n°168, pp. 275-276], al-Muqayyan, Abū al-Ḥasan b. Rašīq, Abū al-Ḥasan ad-Daraqṭunnī al-Ḥāfid, Abū Muḥammad b. Abī Zayd el jurisprudente y otros. Véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. II, p. 623; al-Abyārī (ed.), t. III, p. 982.

[817] aḏ-Ḏahbī, *Siyar,* t. XVII, p, 27.

[818] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n 306, pp. 241-242; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 39, p. 451; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri,* t. I, biog. n° 213, pp. 93-94; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n° 321, pp. 435-436.

(375/985) de Bagdad; Abū Muḥammad b. Abī Zayd al-faqīh y Abū Aḥmad Naṣr ad-Dāwdī de al-Qayrawān.[819]

Más aún, Abū al-Muṭarraf transmitió tradiciones de varios tradicionistas andalusíes y extranjeros que venían a menudo a instalarse en al-Andalus o quedarse allí para una temporada y que los frecuentaba siempre, recibiendo y escribiendo ḥadices de los mismos.[820]

De los andalusíes que le transmitieron sus tradiciones figuran Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. ᶜAwn Allāh (388/998);[821] Abū ᶜAbd Allāh b. Mufarraŷ, Abū al-Ḥasan al-Anṭāqī almocrí (377/987);[822] Abū Zaqariyyāʿe b. ᶜĀʿid, Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. al-Qāsim al-Qalᶜī (383/993);[823] Abū Muḥammad al-Bāŷī; Abū Muḥammad al-Aṣīlī (392/1002);[824] Abū al- Qāsim Jalaf b. al-

---

[819] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, p. 304; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 467.

[820] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, p. 304; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 467.

[821] Para su biografía, véase: al-Ḥumaydī, *ŷuḏwatu al-muqtabisi*, al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 968, p. 642; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 250, p. 100.

[822] Véase su biografía en: al-Kifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, Abū al-Faḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 488, pp. 308-309; aḏ-Ḏahbī, *taḏqiratu al-ḥuffāẓi*, t. III, p. 973; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 150; Ibn Kaṯīr, *ṭabaqātu aš-šāfiᶜiyyati*, ᶜAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr (ed.), t. I, biog. n° 219, pp. 311-312.

[823] Para su biografía, véase: al-Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, 'Ḥyyā'u at-Turāṯi al- Arabiyyi (ed.), biog. n° 536, p. 254; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al- Andalusi*, ad-Dāru al maṣriyyatu (ed.), biog. n° 753, pp. 244-246; aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 886, p. 321; al-Abyārī (1ª ed.), t. II, biog. n° 889, p. 433; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 163; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, p. 434; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 328, pp. 444-445.

[824] Para su biografía, véase: Al-Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 542, pp. 257-258; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜUlamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 758, pp. 208-209; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n° 758, pp. 426 -427; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 273, pp. 224-225; ᶜIyāḍ, *al-madāriqu*, Aᶜrāb, Saᶜīd (ed.), t. VII, pp. 135- 146; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 412, pp. 560-561; aḏ-

Qāsim; Abū ᶜIsā al-Laytī; Abū Muḥammad b. ᶜAbd al-Muʿʿmin; Rašīd b. Muḥammad y otros más. [825]

Este personaje emblemático de la historia intelectual de al-Andalus, era uno de los grandes tradicionistas y altos doctores en la ciencia de la tradición y de los mejores expertos en sus técnicas críticas. Estaba asimismo al tanto de varias disciplinas como la historia profética y las biografías de los tradicionistas, con especial interés en conservar los más famosos hechos y dichos proféticos y los relatos que le correspondían, agrupándolos todos y guardándolos por escrito ya que tenía buena caligrafía.

Este ministro, gran cādī y orador de la solemne oración del viernes, tenía buena memoria, pues recitaba dichos proféticos de su memoria a los oyentes en la mezquita de Cñrdoba y otros los apuntaban en sus cuadernos "como se hacía en Oriente".[826]

Compuso tratados como *Kitābu al-qaṣaṣi* (El libro de los relatos); *al-asbābu al-latī nazal min aŷlihā al-qurʿānu* (Los razones dek descenso de el *Alcorán*) en casi cien tomos; *al- maṣābīḥu fi faḍli aṣ-Ṣaḥābati* (Las lámparas en las virtudes de los compañeros del Profeta) en cien tomos; *Las virtudes de sus seguidores* en ciento y cincuenta tomos; *an-nāsiju wa al-mansūju* en treinta

---

Ḏahbī, *taḏqiratu al-ḥuffāẓi*, t. III, biog. n° 954, pp. 1024-1025; aḏ-Ḏahbī, *maᶜrifatu al-qurrā'i,* Ṭ. Altikulac (ed.), t. II, biog. n° 380, p. 656; al-Ŷazrī, *gāyatu an-nihāyati*, G. Bergstraesse (ed.), t. I, biog. n° 2308, p. 499; Ibn Qunfuḏ, *al-wafayātu*, p. 223; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 448; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, pp. 121-122; Majlūf, *Šaŷaratu an-Nūri*, t. I, biog. n° 251, pp. 100-101; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. IV, p. 63; Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, p. 51; Ordoñez y Buzid (trad. española), pp. 30-31; *Biblioteca de al-Andalus*, Lirola, G. y M. P. Vilchez (eds.), t. I, pp. 105-108.

[825] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), pp. 304-305; al-Abyārī (ed.), t. II, pp. 466-467.

[826] Ibíd., Codera (ed.), t. I, p. 304; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 467.

tomos; *aᶜlāmu an-nubuyyati wa dilālātu ar-risālati* en diez tratados; *musnadu Qāsimin b. Aṣbag al-ᶜAwalī* en sesenta tomos y otros más.[827]

No en vano que destacados tradicionistas andalusíes relataron ḥadices bajo su autoría como Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr; Abū ᶜAbd Allāh b. ᶜAbid; Ibn Abyaḍ; Sirāŷ el juez; Abū ᶜUmar b. Sumayq; Abū ᶜUmar aṭ-Ṭalamanqī (429/1038); Ḥātim b. Muḥammad; Abū ᶜUmar b. al-Ḥaḏḏāᶜe; al-Jawlānī y Abū Ḥafṣ az-Zahrāwī entre otros.[828]

Concluyamos este párrafo indicando que los andalusíes que no pudieron, viajar a Oriente,[829] por una razón u otra, permanecieron en la Península y disfrutaron del saber proporcionado por los mejores ulemas procedentes de Oriente o andalusíes que habían emprendido el viaje hacia Oriente y habían bebido de las fuentes directas del saber oriental. De esta categoría fueron los Banū Rušd, como tantos otros nombres de la vida intelectual andalusí.

2. Factores que posibilitaron la expansión del malikismo en al-Andalus

Hemos visto que el viaje como tradición cultural y obligación religiosa vinculada a la peregrinación, favoreció el contacto de los andalusíes con la cultura mašriqī, implantada no hacía mucho en el mismo suelo andalusí desde que fue conquistado en al año 91/710.[830]

---

[827] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, pp. 305-306; al-Abyārī (ed.), t. II, pp. 468-469.

[828] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, p. 305; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 468.

[829] Como es el caso de Ibn ᶜAbd al-Barr an-Namrī "quien viaja al Oueste y al Oriente de al-Andalus y se instala en Denia, Valencia y Jativa donde muere". al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 582, p. 49.

[830] Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. I, p. 229.

Entre los mejores frutos que surgieron de esta tradición está el amplio saber transmitido por los andalusíes a sus conciudadanos. Pero sobre todo, la introducción y expansiñn del mālikismo en al-Andalus.

Dos factores, entre varios, que condicionaron, a nuestro entender, esta introducciñn y expansiñn del mālikismo: una necesidad urgente de unidad dogmatica y jurídica frente a posibles y efectivos peligros ajenos al sunnismo, credo oficial de las autoridades políticas vigentes en la Península; y el dinamismo cultural y transmisión del saber favorecidos por la secular tradición de viajar a Oriente.

2-1. Urgencia de la unidad dogmática y jurídica en al-Andalus

La introducción del malikismo y su debida expansión, se realizaron progresivamente como acabamos de ver, pero hay que señalar un dato importante que aclare este hecho: la introducción y expansión del malikismo en al-Andalus se realizaron junto con el fortalecimiento del estado omeya. La Península requería no sólo la unidad política encarnada en el califato de Córdoba, sino también en la unidad espiritual en el dogma aš'arī y la unidad jurídica en la doctrina mālikí. No olvidemos que el peligro šīᶜī se acercaba a las fronteras magrebíes de constante influjo sobre al-Andalus. El šīᶜismo tenía su propia doctrina inspirada de la experiencia social, cultural y dogmática de los *Ahlu al-Bayti* (gente de la Casa del Profeta o su Familia) enfrentada con los *Ahlu as-Sunnati* y supuestamente victimas de sus soberanos en al-Mašriq.

La necesidad de una unidad dogmática y jurídica era urgente. De ahí el aceleramiento de la introducción y expansión del malikismo en al-Andalus como medio preventivo para frenar todo influjo político y doctrinal sobre la vida

andaluza con frontera abierta con los reinos cristianos[831] dispuestos a la invasión total de la Península, y con dinastías fuertes al sur en *al-ᶜAdwa* ansiosos de anexionar lo que iba a ser el *paraíso perdido* a sus propiedades en al-Magrib, hecho que no tardó en ocurrir durante la dinastía almorávide y almohade y parcialmente con los meriníes.

Por otra parte, la unidad doctrinal andalusí se justificaba no sólo por la intolerancia de los andalusíes, sino por el estado particular de al-Andalus, situada en plena tierra cristiana en Occidente.

En cierto modo, la unidad doctrinal, formaba parte de la unidad política.[832] Toda defensa de la misma constituía la razón de existencia de cualquier poder político establecido allí.

De ahí que toda crítica al mālikismo por haber sido introducido mediante el poder político tanto por estudiosos antiguos como al-Ḥumaydī,[833] o contemporáneos como al-Ŷabrī por ejemplo, [834] carece de importancia y tiene su

---

[831] "Al-Andalus es casa del *Ŷihād* y patria del *ribāṭ*. Desde la parte oriental y levemente desde la parte occidental, está rodeada de los infieles". al-Ḥumayrī, *ṣifatu ŷazīrati al-Andalusi* (Texto extraído de *ar-rawḍu al-miᶜṭāru* del mismo autor), Provençal (2ª ed.), p. 3.

[832] M. ᶜAlī Makkī, Introducción, en M. ᶜAbd al-Waḥāb Jalāf, *ṯalāṯu waṯā'iqin fī muḥārabati al-ahwā'i wa al-bidaᶜi fī al-Andalusi*, pp. 7-8.

[833] Cuando al-Ḥumaydī habla sobre la biografía de Yaḥyā b. Yaḥyā, uno de los pilares máximos del mālikismo en al-Andalus, escribe lo siguiente: "Oí al faqīh al-Ḥāfiẓ Abā Muḥammad ᶜAlī decir: dos doctrinas se expandieron al principio en nuestra tierra con el liderazgo y el poder; la doctrina de Abī Ḥanīfa (…) y la de Mālik b. Anas". Véase a al- Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, al-Abyārī (3 ª ed.), t. II, pp. 610-611; Ibn Saᶜīd al-Andalusī, *al-mugribu*, Šawqī Dayf (IVª ed.), t. I, p. 164.

[834] al-Ŷābirī, "El proyecto cultural arabomsulmán en al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t.XXII, Madrid, 1983-1984, pp. 12-13.

porción de exageración,[835] porque por una parte, los peligros que estaban a la sazón presentes, no dejaron paso a que se iniciase un adoctrinamiento libre[836] ni espontáneo, y por otra parte, la misma política, que siempre fue objeto de objeciñn por parte de los críticos del mālikismo, fue a su vez, la que se esforzó en liquidar el mālikismo y aniquilar su presencia en al-Andalus y al-Magrib. ¿No fue la política la que hizo que esta doctrina resistiese [837] y se mantuviese [838] presente y fuerte a pesar del calvario que pasó durante la época de los Almohades? [839]

Por significantes que sean las críticas de un destacado pensador polifacético como Ibn Ḥazm de Córdoba, ante la expansiñn del mālikismo en al-Andalus, [840] y por saludables que sean su *audacia* e *imprudencia* ante "las doctrinas jurídicas y teológicas de la escuela mālikí, profesadas por la casi

---

[835] El erudito egipcio M. Alī Makkī considera ese hecho de "exagerado". Véase su *Ensayo sobre la aportación orientales en la España musulmana*, pp. 90-93.

[836] El antes mencionado erudito egipcio, M. A. Makkī, considera que el mālikismo se extendió en al-Andalus libremente con el apoyo del Estado. Véase su artículo "La cultura religiosa en el reino de ᶜAbd alrahman III", *Endoxa*, 6 (1995), p. 85. Este apoyo no fue absoluto, porque el mismo erudito afirma en otro lugar su aspecto relativo cuando dice: "Sólo en el reinado del cuarto emir ᶜAbd ar-Rahman es cuando se puede decir que el mālikismo ya goza del apoyo de las autoridades oficiales". M. ᶜAlī Makkī, *Ensayo*, p. 94.

[837] Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, pp. 123-124.

[838] Fārūq Ḥamāda, "an-Nahḏatu al-fiqhiyyatu", *Revista de Historia Árabe* (4), 1997, pp. 151-159; Ḥasan A. Ḥasan, *al-ḥaḏāratu al-islāmiya fī al-andalusi wa al-Magribi*, pp. 465-468.

[839] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXII, pp. 311-312.

[840] Partiendo de un texto de *al-mi'yāru* de al-Wanšrīšī (t. VI, p. 356), el profesor Kattānī comenta lo siguiente: "Parece que Ibn Ḥazm se sentía molesto por la expansión del mālikismo en al-Andalus". Véase, "al-maḏhabu al-mālikiyyu bi-l-magribi wa al-Andalusi: naẓarātun fī an-naš'ati wa al-istiqrāri", p. 123.

totalidad de los alfaquíes españoles", [841] no explican de manera profunda la dimensión del problema ni tampoco, descifran la complejidad de sus factores.

El profesor al-Kattānī aporta una razonable síntesis de las razones que explican la expansiñn del mālikismo en al-Andalus y en al-Magrib viéndolas en su complementariedad y harmonía:

> "La doctrina malikí- afirma el conocido erudito- no se estableció espontáneamente ni accidentalmente en el Occidente musulmán, sino que su existencia y establecimiento fueron fruto de una sucesiva labor, de un prolongado esfuerzo científico, de unas características metodológicas propias y renovadoras, de un apoyo político, de un encuadramiento científico y jurídico permanente durante épocas y de una flexibilidad legislativa capaz de asimilar todos las problemas y cuestiones sociales".[842]

En cuanto a la teoría de Ibn Jaldūn,[843] según la cual el mālikismo se introdujo y se expandió en al-Andalus por similitud de temperamento de los andalusíes y de los ḥiŷāzies, es un poco infundada según los mismos argumentos climáticos, geográficos y étnicos del autor de los *Prolegómenos*, porque si fuesen así, no tendríamos que destacar la particularidad de al-Andalus como parte excepcional de la ontología musulmana en Occidente, alabada por los propios adversarios del mālikismo o sus defensores cuando se empeñaron en

---

[841] Abenhazam de Córdoba, *Los caracteres y la conducta*, Asín Palacios (trad.), introducción, XXVI.

[842] al-Kittānī, *al-maḏhabu al-mālikiyyu*, p. 141 y pp. 123-134. Por otra parte, M. A. Makkī apunta que "era natural la preponderacion maliki (…) teniendo en cuenta que el malikismo representaba la oposición ortodoxa mas férrea a las tendencias heréticas y especialmente el šī'ismo". Véase su artículo: "La cultura religiosa en el reino de ᶜAbd ar-Raḥmān III", p. 85.

[843] Ibn Jaldūn, *al- muqaddimatu*, p. 449.

vanagloriar las virtudes de al-Andalus en general, [844] o parte de la misma en particular. [845]

Conformándose sólo con un factor jalduniano – el geográfico- concordamos con J. Aguadé que después de analizar "detalladamente las diferentes opiniones que intentan explicar por qué la escuela mālikí fue la predominante en al-Andalus, considera que son principalmente las razones geográficas las que explican que la escuela mālikí fuera la predominante en al-Andalus. [846]

Pero, como habíamos señalado antes, al insistir sobre la urgencia y necesidad de una unidad dogmática y jurídica en al-Andalus, desde la época de los omeya, coincidimos con la tesis de M. Fierro "según la cual la estrecha relación del hanafismo con el gobierno ᶜabbasi debe ser vista como la razón fundamental de que el hanafismo no pudiese implantarse en al-Andalus: la dinastía omeya no podía aceptar una doctrina jurídica que estaba asociada a sus enemigos políticos". [847]

---

[844] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, p. 163. Sobre las virtudes de al-Andalus, véase un texto escatológico de al-Fajjār (723/1323) publicado y traducido por M. Isabel Fierro y Saadia Faghia, "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus", *Šarq al-Andalus*, 7 (1990), pp. 99-111.

[845] Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, pp. 214-217.

[846] "Some remarks about sectarian movements in al-Andalus", *SI*, 64 (1986) 53-77. En lo que se refiere a J. Aguadé, estoy en deuda con los datos proporcionados por Ana Fernández Félix, A. F. Félix, *en su trabajo Cuestiones legales del Islam temprano*, pp. 340-341.

[847] Véase A. F. Félix, *en su trabajo Cuestiones legales del Islam temprano*, p. 341.

2-2. Dinamismo cultural y transmisión del saber

Para aportar sólo un ejemplo vinculado a las ciencias legales, señalemos la enorme labor que realizaron algunos ulemas al introducir varias ciencias desconocidas a la sazón, en al-Andalus.

En su tratado biográfico de los doctores de al -Andalus, al-Rušāṭī dice que Kāsim b. Tābit b. Ḥazm b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muṭarraf b. Sulaymān al-ᶜAwfī as-Saraqusṭī y su padre, viajaron a Oriente e hicieron que entrara mucha ciencia en al-Andalus.[848]

Lo mismo hizo Abū ᶜUmar aṭ-Ṭalamanqī (429/1037) famoso por su labor de introducir *mucha ciencia útil a al-Andalus*.[849]

Baqī b. Majlad, (276/889 o 273/886)[850] introdujo al *musannaf de* Ibn Abī Šība [851]durante la época omeya de Muḥammad b. ᶜAbd ar-Raḥmān y éste toleró su enseñanza a pesar de que contenía mucha divergencia de opinión comparada

---

[848] al-Rušaṭī e Ibn al-Jarrāṭ, *Al-Andalus en el kitāb Iqtibās al-Anwār*, E. Molina y J. Bosch Vila (eds.), pp. 80-81.

[849] Aḏ-ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 374, p. 567.

[850] Para su biografía, véase: aḍ-Ḍahbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 584, pp. 229-232; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 586, pp. 301-303. La muerte de este faqīh está fijada en el año 299/912 según un Anónimo, *ḏikru bilādi al-Andalusi,* L. Molina (ed. y trad.), p. 156 del texto árabe y 166 de la trad.esp; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 283, pp. 81-284; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 281, pp. 169-171; Aljoxanī, *ajbāru al-fuqāha'i*, Molina y Avila (eds.), biog. n° 58, pp. 49-62; al-Maqrrī, *Nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, p. 47 y pp. 518-520; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, t. II, pp. 629-631; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, p. 318; Ibn Baškuāl, *kitābu aṣ-ṣilati*, Codera (ed.), biog. n°, 277, pp. 121-124; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 284, pp. 195-198; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 233; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. I, biog. n° 110, pp. 118-120. Es de interés el trabajo de M. Avila, "Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad", *al-Qanṭara*, 6 (1985), pp. 321-367.

[851] Sobre la introducción de este libro y demás libros de ḥadīces en al-Andalus, véase M. Marin, "Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṯ en al-Andalus", pp. 201-208.

a lo que había sido establecido entonces como opinión general en los *fuqahā'e* mālikiyya de su época, [852] quienes iniciaron un proceso duro contra sus enseñanzas. [853]

En su historia de los *Jueces de al-Andalus*, Ibn al-Faraḍī (403/1013) recoge datos sobre varios ulemas que introdujeron *mucha ciencia en al-Andalus* como hizo un cordobés llamado Abū Marwān ᶜAbd al-Malik b. al-ᶜĀṣī b. Muhammad b. Bakr as-Saᶜdī (330/942). [854]

Al-Bāŷī, destacado *faqīh* andalusí, fue quien introdujo por primera vez, la dialéctica (*al-ŷadalu*) en a al-Andalus.[855]

Lo mismo hizo un eminente *faqīh* y tradicionista sevillano, al Cādī Ibn al-ᶜArabī quien a su vez, introdujo *al-jilafiyyatu* o arte de discordia junto a al-Bāŷī como nos lo indica Ibn Jaldūn (807/1406). [856]

ᶜIsā b. Dinār (212/827)[857] es quien instruía a la gente en el *fiqh* en al-Andalus como dijo Muḥammad b. Waḍḍāḥ (287/900).[858]

---

[852] Aḍ-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), pp. 16-17; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 36. Es de interés consultar al estudio de Manuela Marin "Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del 'ilm al-ḥadīṯ en al-Andalus", *al-Qantara* I (1980), pp. 165-208.

[853] Véase los detalles de este proceso y sus protagonistas en M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, pp. 81-88.

[854] Ibn al- Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 818, p. 229; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n°, 818, p. 464.

[855] Urvoy, *Los Ulemas de al-Andalus* en S. al-Jaḍrā' e (coord.) *La civilización árabe en al-Andalus*, pp. 1196-1197.

[856] Ibn Jaldūn, *al- muqaddimatu*, p. 448.

[857] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera y Ribera (ed.), biog. n° 976, p. 272; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 973, pp. 556-557; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t., III, p. 95.

La introducción de los libros orientales en a al-Andalus [859] y especialmente los libros de la doctrina mālikí [860] y zahirí,[861] así como otros libros de varias disciplinas como los comentarios del *Alcorán*, [862] la gramática y la exégesis, estuvieron en el orden del día. Es el caso de Muḥammad b. Mufaraŷ b. ᶜAbd Allāh al-Maᶜāfirī (376/986) vecino de Córdoba, quien introdujo varios libros de su maestro egipcio Aḥmad Muḥammad b. an-Naḥḥās como *an-nāsiju wa al-mansūju*, *iᶜrābu al-qur'āni* y *al-maᶜānī*, entre otros. [863]

Esta enorme labor de introducir nuevas ciencias y disciplinas se reforzó con la otra también gran labor de introducir tratados de varias disciplinas en al-Andalus cuya recepción no fue siempre bienvenida por parte de algunos sectores sociales y religiosos, cerrados a toda renovación y dudosos ante toda novedad.

Así se introdujeron la dialéctica y la lingüística como hizo Munḏir b. Saᶜīd al-Balūṭī (355/966)[864] quien a su vuelta de su viaje a Oriente que duró cuarenta meses, trajo tratados de lingüística y de dialéctica.[865]

---

[858] Ibn Ḥayyān, *al-muqtabasu*, M.A.Makkī (ed.), al-qāhiratu, p. 231. Para su biografía, véase aṣ-Ṣafadī, *al-wāfī bi-al-wafayāti*, t. V, Dedering (ed.), biog. n°. 2213, p. 174.

[859] Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, aṭ-Ṭāhir A. Makkī (trad.), pp. 150-154.

[860] *Ibíd*., p. 151.

[861] *Ibíd*., p. 152; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulama'e al- Andalusi*, ad-Dāru al maṣriyyatu (ed.), biog. n° 655, p. 219.

[862] Abū Saᶜīd, "riḥlatu at-tafsīri fī al-Andalusi", *Revista de la Faculatad de ad-Daᶜwa*, 12 (1995), pp. 164-191.

[863] Ibn al- Faraḍī, *tārīju ᶜUlamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 1329, p. 371; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1329, p. 756; 'Izat al-ᶜAttār (ed.), biog. n° 1331, p. 84.

[864] Para su biografía, véase al-Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, Iḥyyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (ed.), t. IX, pp. 348-349; al- Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, al-Abyārī (3 ª ed.), t. II, biog. n° 811, pp. 555-557; al-Bunnāḥī, *Tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laŷnatu Iḥyyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (5ª ed.), pp. 60-75; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. II, pp. 16-22; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, biog. n° 127, pp. 173-178. Éste lo considera como

De manera paralela, y a veces simultánea a esta labor, se implantaron algunas doctrinas que trajeron los primeros conquistadores a la Península, o después cuando se estableció la dinastía omeya o posterior a la misma con los reinos de taifa. Nos referimos a la doctrina del imām al-Awzāᶜī (157/774), del imām Dāwūd aẓ-Ẓāhirī (270/884),[866] del imām aš-Šāfiᶜī (204/820), o de las tendencias šīᶜīes.

Todas estas doctrinas,[867] tuvieron sus representantes, y por consiguiente sus adeptos, y a pesar de que no llegaron a ser reconocidos oficialmente por parte de las autoridades políticas vigentes, lograron marcar la vida intelectual andalusí, aunque no siempre con facilidad como fue, por ejemplo, el caso de los šiᶜīes en la época de al-Ḥakam.[868]

---

que tuviera inclinación al zahirismo, p. 175. "El ši'ismo en al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. I, n° 1-2, Madrid, 1954, pp. 109-111.

[865] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVI, p. 175.

[866] Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, R.Taŷadud (ed.), t. VI, pp. 271-272; Ibn Jilikān, *wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. III, pp. 21-23; I. ᶜAbbās (ed.), t. II, pp. 255-257; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, pp. 297-300; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, pp. 23-37; Az-Ziriqlī, *al-aᶜlām*, t. II, p. 333.

[867] Para tener una idea bastante clara sobre algunas de estas doctrinas introducidas en al-Andalus, véase C. Hernández, *El Islam de al-Andalus*, "Zahiríes", pp. 356-357 y "Šīᶜíes", pp. 357-358.

[868] Véase al respecto el articulo de F. Dachraoui "Tentative d'infiltration šī'te en Espagne musulmane sous le règne d'al-Ḥakam II", *Al-Andalus*, 23, (1958), pp. 97-106.

El profesor Al-Yazīdī enumera quince de los *fuqahāʻe* andalusíes que no estaban adscritos a la doctrina malikī entre zahiríes, šᶜíes, šafiᶜíes o muᶜtazilíes.[869]

Por su parte, el profesor Makkī, fallecido últimamente,[870] consagra un estudio integral sobre el šiᶜismo en al-Andalus, donde afirma que algunos *fuqahāʻe*, como Saᶜīd al-Ballūṭī, eran, de evidente inclinaciñn šīᶜī.[871]

De la misma doctrina, fue también adepto Abū Muḥammad ᶜAbd Allāḥ b. Muḥammad b. Hārūn b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Azīz b. Ismāᶜīl aṭ-Ṭāʻī al-andalusī al-mālikí el gramático (702/1302)[872] y otros *fuqahāʻe* que si no seguían claramente al šiᶜismo ni tampoco al mālikismo, pues estudiaron con *fuqahāʻe* ḥanbalíes, no se declaraban verdaderos adeptos de tal doctrina, aunque se le sospechaban de seguirla[873] como era el caso del *faqīh* Abū ᶜAbd Allāḥ

---

[869] A. al-Yazīdī, Abū *al-Walīd Ibn al-Faraḍī al-Qurtubī*, pp. 295-299. Makkī, por su parte, ofrece su síntesis histórica sobre el muᶜtazilismo en al-Andalus. Véase su *Ensayo*, pp. 211-228. Ya en 1946, Asin Palacios reseñó algunos de los – según él- primeros muᶜtazilies españoles. Véase el primer tomo de las *Obras escogidas*, pp. 179-184.

[870] Este dato me lo ha proporcionado amablemente el profesor Lorca Martínez durante la elaboración de este trabajo. El fallecimiento de este distinguido erudito e hispanista egipcio producido el día 7 de agosto de 2013 fue objeto de un obituario redactado por el propio Lorca Martínez y publicado en *El País* del día 13-VIII-2013, así como un artículo dedicado al mismo en su homenaje póstumo, publicado el portal Rebelión, (www.rebelion.org), [Última consulta: 05-X- 2013].

[871] Véanse su artículo "El šiᶜismo en al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. I, n° 1-2, Madrid, 1954, pp. 109-111.

[872] aṣ-Ṣuyūṭī, *bugyatu al-wuᶜāti*, t. II, biog. n°, 1435, pp. 60-61.

[873] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. II, p. 52.

Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ḥayyūn de Guadalajara (305/917),[874] sin olvidar el singular caso de Baqī b. Majlad (276/889 o 273/886) quien introdujo el hanbalismo en al-Andalus y fue él mismo adepto de esta doctrina según algunos estudiosos. [875]

En su estudio sobre Ibn Ḥazm, Asín Palacios (1871-1944) nos proporciona una relación de *fuqahā'e* šāfiʿīs del siglo X. [876]

Aún así, Ángel González Palencia afirma la escasez de los seguidores de tal secta en al-Andalus [877] sin que ello lo impida recoger algunos nombres destacados de los mismos tales Qāsim b. Muḥammad b. Sayyār de Cñrdoba (276/890 o 891); [878] Baqī b. Majlad (276/889 o 273/886);[879] y el discípulo de éste, Hārūn b. Naṣr de Córdoba (302/ 914-915) y varios más.[880]

---

[874] Para su biografía, véase Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1114, pp. 326-327; ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 1166, pp. 26-27; al-Abyārī, t. II, biog. n° 1164, pp. 666-668; al-Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. 15, p. 41; aḍ-Ḍabbī, *al-bugyatu*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 43, pp. 44-45; al-Abyārī, t. I, biog. n° 43, pp. 79-80; aḏ-Ḏahbī, *taḏqiratu al ḥuffāẓi*, t. III, pp. 781-782.

[875] b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 202.

[876] A. Palacios, *Ibn Ḥazm*, t. I, pp. 123-127.

[877] A. González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥ. Mu'niss (trad.), p. 215.

[878] *Ibíd*., pp. 431-433.

[879] *Ibíd*., pp. 407-409 y 433.

[880] Para complementar la lista en su integridad, véase Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥ. Mu'niss (trad.), pp. 433-439.

Por nuestra parte, intentaremos elaborar una lista restringida,[881] a modo de ilustración, de *fuqahā''e* andalusíes o procedentes de al-Magrib, que estaban afiliados a otras doctrinas o tenían cierta inclinación a las mismas empezando por algunos *fuqahā'e* de **tendencia šafiᶜī** tal como los recoge una pléyade de biógrafos e historiadores:

- El *faqīh* y tradicionista de Baena abuelo de Aḥmad b. Muḥammad b. Qāsim b. Muḥammad b. Sayyār (278/891) que tenía cierta inclinaciñn a la doctrina šafiᶜī, conocido por *Ṣāḥibu al-waṯā''iqi*; [882]
- Aslam b. ᶜAbd al-Azīz b. Hišām b. ᶜAbd Allāh b. al-Ḥusayn b. al-Ŷaᶜd b. Aslam b. al-Ŷaᶜd, cadí andalusí (319/931);[883]
- El nieto de éste, Muhammad b. Qāsim, quien compuso un tratado en contra de los adversarios de Šāfiᶜī con el título de *al-„Ḫlāḥu fī ar-radi ᶜalā al-muqallidīna*;[884]
- El faqīh y teñlogo de tendencia šafīᶜī, Ibn Āmina al-Ḥaŷŷarī, quien compusó un tratado titulado *aḥqāmu al-Kur''āni*;[885]
- ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd al-Amawī al-Bušklārī de Jaen, tradicionista, nacido en 377/987 y muerto en 461/1068;[886]

---

[881] Hemos localizado a 20 alfaquíes de tendencia šāfiᶜī. De éstos, nos señalamos sólo a unos pocos.

[882] Ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 332, p. 142; al-Abyārī, t. I, biog. n° 33, p. 196, t. II biog. n° 1297, p. 587; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. Abbās (ed.), t. II, pp. 50-51.

[883] ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 571, pp. 225-226; al-Abyārī, t, I, biog. n° 573, pp. 294-295.

[884] Al-Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. II, al-Abyārī (3 ªed.), biog. n° 764, pp. 524-525.

[885] Ibíd., biog. n° 960, p. 404; al-Abyārī (3 ª ed.), t. II, biog. n° 960, p. 639; ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera (ed.), biog. n° 1558, p. 521; al-Abyārī, t. II, biog. n° 1565, p. 717.

- Abū ᶜUmar Aḥmad b. Bišr b. Muḥammad b. ‚Ismāʿīl b. al-Bašīr b. Muḥammad at-Tuŷībī conocido por Ibn al-Agbas (327/938) de Córdoba, buen conocedor de la lengua árabe y que actuaba según aš-Šafiᶜī en sus consultas jurídicas;[887]
- Abū ᶜUmar, Aḥmad b. ᶜAbd al- wahāb b. Yūnus, conocido por Ṣala Allāh, de Córdoba (399/1009), tenía memorizado el fiqh y el *‚ijtīlāf*. Era inteligente, buen conocedor de los argumentos legales y del debate. Tenía buen pensamiento. Practicaba lo que creía recto y razonable y se inclinaba a la doctrina šāfīᶜī, pertenenciendo a al- muᶜtazila[888] al mismo tiempo. [889]

En cuanto a los *fuqahāʿʿe* partidarios de la **doctrina de al-Awzāᶜī**, podemos aludir a Abū ᶜAbd Allāḥ Ṣaᶜṣaᶜa b. Sallām aš-Šāmī (292/904)[890] primer

---

[886] Ibn Baškuāl, *aṣ-Ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n° 610, pp. 275-276; al-Abyārī (1ª ed.), t. II, biog. n° 620, p. 427.

[887] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 102, pp. 32-33; al-Abyārī (1ª ed.), t. I, biog. n° 102, pp. 79-80; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 25, pp. 90-91**;** aṣ-Ṣuyuṭī, *bugyatu al-wuᶜātu*, t. I, biog. n° 546, p. 298**;** al-Kifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. I, Abū al-Faḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 14, p. 68**.**

[888] Es de suma importancia señalar que algunos *fuqahā'e* fueron despedido de su cargo de juez por su muᶜtazilismo como es el caso del juez Abū al-Walīd, Hišām b. Aḥmad b. Jālid b. Saᶜīd al-Qinānī al-Waqšī (489/). Véase aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°71, pp. 135-136.

[889] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 152, p. 45; al-Abyārī, t.I, biog. n° 152, pp. 102-103; aṣ-Ṣuyūṭī, *bugyatu al-wuᶜāti*, t. I, biog. n° 630, p. 332.

[890] Ibn al-Faraḍī dice que "En su tiempo se implantaron los árboles en la mezquita grande de Córdoba (…) iniciativa rechazada por Mālik y por sus compañeros". Véase Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 608, pp. 169-170; al-Abyārī (1ª ed.), t; I, biog. n° 608, p. 354.

introductor del awzaᶜismo en al-Andalus [891] y al faqīḥ Abū Kināna, Zuḥīr b. Mālīk al-Balwī de Cñrdoba.[892]

En lo que se refiere a los *fuqahā'e* de **tendencia ḥanafí**, conformamos con aludir a Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. Muhammad b. ᶜAbd Allāh b. Ŷaᶜfar al-Amawī, conocido por el al-Aṣīlī, originario de la cora de Sidonia. Era uno de los grandes tradicionistas y fuqahā'e. Muriñ en al-Andalus hacia el año cuatroocientos (h. 400/1009). Ejerció el cadiazgo de Córdoba y fue de los que memorizaban las opiniones de Mālik, pero era partidario de la doctrina de sus compañeros iraquíes.[893]

Había también otros *fuqahā'e* de **tendencia zahirí**,[894] después de que esta doctrina fue introducida en al-Andalus y desde allí al Magrib por ᶜAbd Allāh b. Qāsim b. Hilāl (886/1481),[895] al igual que sus obras y enseñanzas.[896]

De estos *fuqahā'e* había dos de gran prestigio intelectual como Abū al-Ḥaqam Munḏir b. Saᶜīd al-Ballūṭī (355/966) [897] y Abū ᶜAbd Allāḥ al-Ḥumaydī

---

[891] ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera (ed.), biog. n° 853, p. 311; al-Abyārī (ed.), biog. n° 856, p. 418; al-Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. VI, Iḥyyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (ed.), p., 244; az-Ziriqlī, *al-aᶜlāmu*, t. III, p. 204; L. Ortiz, "Recepción", pp. 52-53; Makkī, *Ensayo*, pp. 64-67.

[892] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 454, p. 131; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n° 454, p. 277.

[893] Aḍ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 906, pp. 327-328; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 909, pp. 440-441.

[894] Hemos podido localizar a 14 *fuqahā'e* andalusíes de tendencia zahirí.

[895] A. G. Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥusīn Mu'niss (trad.), p. 439; Ibn ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, p. 264.

[896] J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, at-Tāhir A. Makkī (trad.), 2ª ed. p, 152; Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜulamā'i al-Andalusi*, Codera (ed.), biog. n° 653, p. 181; ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 655, p. 219; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 653, pp. 373-374.

Muḥammad b. Abī Naṣr Futtūḥ b. ᶜAbd Allāḥ b. Futtūḥ b. Ḥumayd b. Yāṣil de Mallorca (488/1095), amigo y discípulo de Ibn Ḥazm.[898]

Había también *fuqahāʿe* zahiríes procedentes de Oriente como Abū Sulaymān, Dāʿʿūd b. Ibrāhīm b. Yūsuf b. Kaṯīr al-Aṣbahānī (Estaba vivo en 425/1033) [899] y Abū Sālim, Muḥammad b. Sulaymān b. Maḥmūd al-Ḥarrānī aẓ-Ẓāhirī entre otros.[900]

El caso de Ibn Ḥazm de Córdoba (310/922) era singular, pues llegó a influir en los debates religiosos, jurídicos y políticos de su época. Pero ello no fue sin sacrificios tanto personales como políticos. El viento era generalmente, a favor del malikismo que constituía la doctrina oficial[901] del Estado desde la época de Ziyyād al-Lajmī (204/819), al que las crónicas le atribuyen la primera introducción del mālikismo en al-Andalus[902] y Yaḥyā b. Yaḥyā, discípulo

---

[897] Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, p. 289. Para su biografía, véase: al-Ḥumaydī, *Ŷadwatu al-muqtabisi*, Iḥyyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (ed.), t. IX, pp. 348-349; al-Abyārī (3 ª ed.), t. II, biog. n° 811, pp. 555-557; al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-Andalusi,* Laŷnatu Iḥyyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), pp. 60-75; Ibn Jāqān, *Qalā'idu al-ᶜiqyāni*, ᶜAlī Šwabqa (ed.), pp. 237-259; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. II, pp. 16-22; Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 96; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru,* t. XVI, biog. n° 127, pp. 173-178. Éste lo considera inclinado al zahirismo (p. 175).

[898] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1238, pp. 818-820; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, pp. 390-391; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru,* t. XIX, biog. n° 63, pp. 120-127; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 602, pp. 52-53.

[899] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n°414, p. 184; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 422, p. 291.

[900] Ibíd., Codera (ed.), biog. n°1196, p. 541; al-Abyārī (1 ª ed.), t. III, biog. n° 1320, p. 866.

[901] Cruz Hernández, *El Islam en al-Andalus*, p. 354 y 356.

directo de Mālik que desempeðñ un papel decisivo según los historiadores, en su implantación. [903]

Ibn Ṭumlūs de Alcira)620/1223), uno de los grandes intelectuales que recibieron el legado andalusí tal como se llegó a desarollarse durante siglos, pudo darnos una idea bastante amplia sobre hasta dónde pudieron llegar las ciencias cultivadas en al-Andalus en su tiempo.[904] El florecimiento del quehacer intelectual logró alcanzar grandes metas y la dedicación de los andaluces a sus géneros, fue famosa,[905] especialmente por la disciplina del *fiqh* [906] que tenían en la mayoría de los casos memorizados sus capítulos tal como se desprende de la epistola de ibn Ḥazm sobre las virtudes de al-Andalus.[907]

El panorama intelectual conservado a través de los *barāmiŷ* compuestos por los andaluces nos ofrece la amplitud y riqueza del programa de formación científica recibida en los centros docentes dentro de al-Andalus como fuera de la misma. "Los ulemas de al-Andalus- según Hānī al-Ḥamad- se interesaron por la

---

[902] Vease al- Ḥumaydī, *ŷaḏwatu al-muqtabisi*, Iḥyyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (ed.), pp. 218-219; Ad-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 751, p. 280; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 753, p. 372; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu,* biog. n° 231, pp. 193-194; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. II, pp. 45-46. No obstante, G. Palencia dice que la introducción del malikismo es una cuestión aun ambigua. Véanse su *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥusīn Mu'niss (trad.), pp. 417-418.

[903] R. Brunschvig, "Polémiques médievales autour du rite de Mālik", *Al-Andalus*, Vol. XV (1950), pp. 377-413; G.S. Colin, "al-Andalus", en *Enciclopedia islámica*, trad. árabe, pp. 146-148.

[904] Abentomlús, *Introducción al arte de la lógica*, M. Asín (trad. y ed.), p. 8.

[905] Ṣāᶜid al-Andalusī, *ṭabaqātu al-'umami*, L. Šījo (ed.), p. 62. Hay traducción española de Eloísa Llavero, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones.*

[906] J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, aṭ-Ṭāhir A. Makkī (trad.), pp. 54-56.

[907] Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. III, p. 163.

realización de las biografías de los cronistas y ulemas de todas las disciplinas, conocer sus obras y todo tipo de conocimiento que practicaban". [908]

Gracias a la investigación científica, disponemos de un material bibliográfico que nos facilita la dimensión de la vida científica e intelectual llevada en al-Andalus durante su período de florecimiento cultural e intelectual.

Al-Jušanī (286/899) redactó, entre otros, un compendio sobre los *fuqahā'e* y los tradicionistas titulado *"Crñnicas de cadíes del Andalus*" y *"Crñnicas de fuqahā'ey de tradicionistas*"[909] que logra alimentar nuestra curiosidad sobre los diferentes aspectos de la vida cultural y política de su época y la de sus antecedentes, al igual con aḍ-Ḍabbī, en su diccionario biográfico *bugyatu al-multamissi* (Deseo cumplido del que investigua acerca de los hombres de al-Andalus)[910] y al-Faraḍī (403/1013) en su *tārīju ᶜulamā'ī al-Andalusi*.

---

[908] Hānī al-Ḥamad, *Kutub al-barāmiŷi*, p. 13. Para más información sobre el quehacer bibliográfico de los andalusíes, véase ᶜAbd al-Azīz al-Ahwānī, "Barāmiŷu al-ᶜulamā'i fī al-Andalusi" *Revista del Instituto de los Manuscritos Árabes*, fasc. 1, al-qāhiratu, 1955, Vol. I, p. 91 y más.

[909] A este propósito, el cronista andalusí aḍ-Ḍabbī nos ofrece los siguientes datos bibliográficos sobre uno de los biógrafos más famosos que siguieron la tarea historiográfica de ar-Rušāṭī o de un al-Ḥumaydī: "Muḥammad b. Ḥārīṯ al-Jušnī. Hombre de ciencia y virtud, *faqīh* y tradicionista. Transmitió [el hadiṯ] de Waḍḍāh y otros [ulemas], reunió un libro sobre las *Crónicas de los cadíes de al-Andalus*, sobre las *Crónicas de los fuqahā'e y tradicionistas* y compuso un otro libro sobre el acuerdo y divergencia entre Mālik b. Anas y sus compañeros (…) estaba vivo hacia los años trescientos treinta". Ad-Dabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 95, p. 61; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 96, pp. 99-100. Para más datos sobre la biografía de al-Jušanī, véase por ejemplo, Ibn Jāqān, *Qalā'idu al-ᶜiqyāni*, 'Alī Šwabqa (ed.), pp. 283-284; aḍ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 202, pp. 92-94; al-Abyārī (1 ª ed.), t. I, biog. n° 203, pp. 136-138; al- Ḥumaydī, *Ŷadwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (ed.), biog. n° 41, p. 53; al-Ḥamawī, *muᶜŷamu al-udabā'i*, ᶜAbbās Iḥsān (1ª ed.), t. VI, biog. n° 1022, pp. 2479-2480.

[910] Es la versión española propuesta por C. Álvarez Millán a este diccionario biográfico. Véase *Enciclopedia de la Cultura andalusí*, Lirola y Puerta Vilchez (eds.), t. I, pp. 304-307.

Hasta algunas ciudades tenían historiografiados sus propios *fuqahā''e* como el tratado de Abī al-Qāsim Muṭarraf b. ᶜIsā b. Labīb b. Muḥammad b. Muṭarraf al-Gassānī al-ilbīrī al-qurṭubī (356/967 o 357/968) sobre los *fuqahā''e de Elvira*,[911] el tratado de Ibn Bašqwāl (578/1182) sobre *ajbāru quḍāti qurṭubata*,[912] y el tratado de Abī Ŷaᶜfar, Aḥmad b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muṭāhir al-Anṣārī (489/1096) [913] sobre la *Historia de los fuqahā''e de Toledo y sus jueces* entre tantos mas.

Pons Boigues aporta un índice revelador de *fuqahā''e* y jueces que trabajaron y vivieron en al-Andalus cuyo legado integra la intensa literatura jurídica de dicha tierra[914] casi igual a su edad de oro durante el siglo primero del Islam.[915]

* * *

Hemos recorrido el itinerario de la introducción y expansión del mālikismo en al-Andalus, analizando los contextos políticos, culturales e históricos que hicieron posible su implantación y ambientación allí donde casi no existía otra doctrina opositora salvo tendencias personales de algunos *fuqahā''e* andalusíes que optaron por el šiᶜismo, el zahirismo, el šafiᶜismo o el

---

[911] aṣ-Ṣuyūṭī, *Bugyatu al-wuᶜāti*, al-Faḍl Ibrāhīm (2ª ed.), t. II, biog, n°, 2001, p. 289.

[912] Haŷŷī Jalīfa, *qašfu aẕ-ẓunūni*, t. I, Flugel (ed.), Dāru al-Iḥyā'i al-Arabiyyi (reedición), pp. 29-30.

[913] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 148, pp. 72-73; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 151, pp. 121-122.

[914] Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, p. 476 y 483.

[915] M. ᶜAlī Makkī dice que la primera mitad del siglo primero fue la edad de oro para la composición de los tratados del fiqh. Véase su "Kitābu Aḥkāmi as-sūki de Yaḥyā b. ᶜUmar al-Andalusī", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. IV, n° 1-2, Madrid, 1956, pp. 96-97.

hanbalismo, sin que se registrara con ello una fuerte inclinación oficial de parte del estado vigente a ninguna de las mencionadas doctrinas.

Hemos comprobado también que el viaje a Oriente era, para sucesivas generaciones de andalusíes, un ejercicio permanente de afirmación y reafirmación nacional y confesional en la fe, en el idioma del Islam, el árabe, en la doctrina de quien fue el imam (Mālik b. Anas) de su lugar de refugio u *hiŷra*. El mālikismo se introdujo en la Península, se estableció allí, se irradió por todos los confines de la geografía andalusí. Los conflictos políticos internos lo mantuvieron firme, los confrontamientos bélicos con los cristianos del Norte lo fortalecieron, el peligro fatimí lo endureció y la vecindad con al-Magrib e Ifriqiyya lo apoyó en extremo. La mejor representación de esta afirmación y reafirmación nacional y confesional fue la aportación de los andalusíes al pensamiento y literatura jurídicas de tendencia mālikí.

Cap. IV: Características del malikismo en al-Andalus y la aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho

Una vez trasladado e introducido en al-Andalus,[916] el malikismo logró unir algunas características diferentes de su estado en Oriente, su cuna de nacimiento y de florecimiento. Allí, la doctrina del Imām de *Dāru al-Hiŷrati* tuvo que recorrer otro destino y recobrar otra identidad.

El objetivo de este capítulo es destacar dichas características y examinar el valor de la aportación andalusí a los fundamentos del Derecho.

I. Las características del malikismo

Empecemos pues por una característica que representa y condensa la totalidad de las demás características que puedan ser enunciadas. Estamos hablando, desde luego, de un *malikismo fronterizo*, hecho que sólo por sí, representa un aspecto diferencial del malikismo oriental u otras doctrinas sunníes, como son el hanafismo, el šafīʿismo, el hanbalismo y el zahirismo.

1. El malikismo fronterizo

Entendemos por el malikismo fronterizo, aquella doctrina sunní que por razones geográficas e históricas, se situa entre dos limites especialmente distinguidos: el Magrib al-Aqṣā y los reinos cristianos del Norte. Esa condiciñn geográfica e ideológica, influyó mucho en el destino del malikismo en al-Andalus y condicionó, de manera mas o menos considerable, en sus opciones doctrinales ayudando mucho a que tomase sus aspectos diferenciales del malikismo tal como se había desarrollado en Oriente.

---

[916] Detallaremos estos datos en el siguiente capítulo.

Este hecho podría explicarnos en parte, la reacciñn del mālikismo, poco intolerante, ante toda doctrina opuesta. Quizás la prolongada confrontación bélica contra las amenazas de los reinos cristianos en las dos fronteras,[917] alta y baja, condicionaron esa actitud ante el riesgo de perder la hegemonía doctrinal y política de al-Andalus. De ahí el apoyo político incondicional, tanto en la critica como en la denuncia por varios ulemas a las autoridades vigentes en al-Andalus. Ni éstas ni los mālikiyya estaban dispuestos a dejar a que viniese abajo la unidad política y social del país.

Dentro de esta perspectiva, vamos a señalar algunas de las características de ese malikismo fronterizo.

2. Personalidad histórica y geográfica de al-Andalus

Generalmente**,** se suele unir al-Andalus con al-Magrib al-Aqṣā sin preocuparse mucho por las diferencias que existen entre ambos. Quizás el destino político común influyó mucho en esta perspectiva, pero las diferencias y peculiaridades de ambos no dejan cabida a ningún espíritu unitario, cualesquiera que fueran los lazos que durante un tiempo posibilitaron tal unión, como por ejemplo, la fluidez de relaciones culturales, científicas y comerciales que existieron entre las dos orillas del Mediterráneo.

Al-Andalus no dejó de existir como unidad de estado y de destino. Los hechos sangrientos entre los andalusíes o los bereberes del Magrib, especialmente los acaecidos durante el califato omeya en al-Andalus,[918]

---

[917] Es de suma importancia consultar el trabajo realizado por José Rodríguez Molina sobre *La vida de moros y cristianos en la frontera*, Colección Almayar, n° 2, Ediciones Alcalá, Alcalá, 2007.

[918] Véase por ejemplo: Ḥamdī ᶜAbd al-Mu'min Muḥammad Ḥusīn, *ṯawarātu al-Barbari fī al-Andalusi fī ᶜaṣri al-imārati al-Amawiyati (756-928)*, (Las rebeliones de los bereberes durante el emirato de los Omeya) al-Iskandariyatu, 1993.

tuvieron siempre este sentido de particularismo o mejor dicho, ese andalucismo brillante que brota aquí y allí en las máximas conciencias que pudieron expresarlo clara y netamente (Ibn Rušd e Ibn Ḥazm por ejemplo).

Los magrebíes tampoco estaban lejos de sentirse especiales. Todas las veces que éstos fueron al socorro de los andalusíes ante la amenaza de los cristianos del Norte, lo hicieron en nombre del *Ŷihād* y no por mero sentido fraterno hacia sus correligionarios andalusíes. Creyeron que eran más musulmanes que los andalusíes, o mejor dicho, que éstos perdieron la pureza de la fe ante el excesivo deseo de mantenerse en el poder y aprovecharse de la fortuna que genera y con la diaria e íntima convivencia que tenían con los almozárabes de dentro y los cristianos de fuera, sus vecinos, que poco a poco, influyó en su modo de ser.

Varias veces, el auxilio terminó con apoderarse de al-Andalus y acabó con la autoridad de los soberanos andalusíes, al desterrarlos o incluso eliminarlos de una vez por todas. El caso de los Almorávides y de los Almohades es, en este sentido, ejemplar, porque a raíz de varias idas y venidas entre las dos orillas del Estrecho, los dos imperios magrebíes acabaron por imponer su autoridad política y religiosa en al-Andalus.

3. Conquista y "reconquista": una situación permanente de alerta ideológica

La presión histórica que representó al-Andalus sobre el Islam, marcó en cierto modo el modo de ser de los andalusíes. Geográficamente, al-Andalus pertenece a Occidente, el lejano Occidente de la puesta del sol. Pero no se trata sólo de un sol material y natural, sino también de un sol cargado de simbolismo.

Para el Islam andalusí, la espiritualidad oriental empezó en Meca y se desarrolló en Medina, es decir en Oriente. Llevarla a Occidente, cuesta muchos sacrificios, mantenerla viva y floreciente, requiere en definitiva, un espíritu combativo. Sacrificio y espíritu combativo son en parte, los que hicieron realidad la conquista de al-Andalus y la introducción de la religión y cultura musulmanas en sus tierras generando lo que posteriormente se estableció como realidad andalusí de las mil maravillas.

Al-Andalus es la tierra islámica que permaneció siempre bajo reclamación cristiana. A diferencia de otras tierras ganadas al islamismo, ésta vivió una complicada contradicción histórica: el Islam permaneció allí durante casi ocho siglos y concluyó por salirse hacia los márgenes de África, Europa y Asia como a América, resultando como si no hubiese habido nada correspondiente a su dogma, cultura y civilización.

4. Obstáculos, lucha y convivencia

El malikismo en al-Andalus era uno de esas maravillas, pero no se implantó y se fortificó allí fácilmente, sino que se confrontó con algunos obstáculos de orden cultural, religioso e incluso institucional. Para citar sólo un ejemplo referente a la lucha doctrinal con que el mālikismo estaba enfrentado, escogeremos un testimonio significativo de un jurista mālikí - Abū Bakr al-ᶜArabī al-Maᶜāfirī- que pudo formular una crítica bastante fuerte contra sus propios compatriotas mālikíes. A éstos va dirigidas estas palabras del ilustre juez sevillano:

> ""La imitaciñn servil se convirtiñ en su religiñn y doctrina; pues cuando les llega, procedente de Oriente, cualquier persona erudita, impiden que difunda su saber y sólo

no le humillan si disimula su mālikismo y pone su saber en un plano inferior a los suyos".[919]

En este sentido, A. González Palencia describe la negativa de los *fuqahā''e* malikíes ante otras doctrinas de la siguiente manera:

"Los *fuqahā''e* de al-Andalus, estaban en contra de toda renovación. Apoyados por el Estado que prohibia todos los libros no malekitas, persicuyan toda doctrina oponente a los suyos". [920]

Pero no por ello fue inmóvilista [921] como bien sostiene M. Ben^c^būd, [922] o reaccionario como cree Urvoy, [923] o de carácter no creativo como subraya J. Martos Quesada.[924]

Al contrario, el mālikismo tuvo su esplendor intelectual y social en algunas épocas de su existencia en el suelo andalusí y especialmente durante el

---

[919] Abū Bakr b. al-^c^Arabī, *al-^c^awāṣimu mina al-qawāṣimi*, A. Bādīs (ed.), t. II, p. 206. Véase también A. Ṭalbī, *'Ārā'u Abī Bakr b. al-^c^Arabiyyi al-qalāmiyyatu*, t. II, pp. 490-491.

[920] A. Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥusīn Mu'niss (trad.), pp. 323-324. La traducción de este párrafo es de nuestra autoria.

[921] Esa es la idea difundida en varios estudiosos. "El mālikismo –dice R Barragan- del al-Andalus adoleció siempre de un cierto inmovilismo y estancamiento en la investigación, relegando a un segundo plano, el razonamiento". Barragan Reina, *Abū Madyan, el amigo de Dios*, nota n° 229, p. 93.

[922] M. Ben^c^būd, *ŷawānibun mina al-wāqi^c^i al-andalussiyyi fī al-qarni al-jāmissi al-hiŷriyyi*, p.146.

[923] D. Urvoy, Los Ulema de al-Andalus en Salmā al-Jaḍrā' e al-Ŷayyūsī (coord.) *La civilización árabe en al-Andalus*, t. II, p. 1184.

[924] J. M. Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus*, p. 43.

reinado de los Benimerines.[925] la lógica de la lucha doctrinal, justifica, en parte, esa negativa mālikí ante cualquier iniciativa renovadora en los asuntos jurídicos e intelectuales como acabamos de comprobar.

Otro ejemplo correspondiente a las instituciones visigodas anteriores a la conquista o *fatḥ* de al-Andalus. Quizás el principio de *al-maṣāliḥu al-mursalatu* o *el bien público* ayudó mucho a que el mālikismo se adaptase a las costumbres y usos establecidos allí durante la época preislámica andalusí, o que, probablemente, dejaron de existir bajo la influencia de nuevos usos y costumbres que se fundieron pronto con la nueva realidad social y política acaecida con la conquista islámica de al-Andalus.

Lo mismo es válido para las costumbres establecidas en la España preislámica. Frente a todo ello, el mālikismo tuvo que acomodarse y acondicionarse con las realidades que allí se encontraban desde tiempos remotos. La festividad navideña en las tierras limítrofes de al-Andalus e incluso dentro de éste, tuvieron que ver con la celebración del nacimiento del Profeta Muḥammad, hecho que antes no estaba en el calendario festivo de los andalusíes con sus dimensiones registradas en al-Andalus.[926] Los Banū al-ᶜAzafī, el emir Abū al-ᶜAbbās (633/1236) y su hijo Abū al-Qāsim (648/1250) empezaron a celebrar esas festividades después de que hubieran visto cómo los cristianos - mozárabes u otros de los principados fronterizos- lo celebraban.

El malikismo, aprobó este hecho y lo condicionó a lo más polémico de sus fundamentos: el *bien público*. No disponemos de ningún dato sobre si los

---

[925] Muḥammad ᶜIssā al-Ḥarīrī, *Historia de Marruecos y de al-Andalus en la época de los Mérinides*, pp. 340-341.

[926] Véase sobre los principios de estas festividades en los Almohades y los Banū al-ᶜAzafī, al-Maqrrī, *azhāru ar-riyāḍi*, t. I, p. 39; an-Nāṣirī, *al-istiqṣā*, t. III, p. 90.

mālikiyya se declararon en contra de tales festividades. Lo que sí sabemos es que empezaron a celebrarse primero en Ceuta y luego en todo el Magreb y al-Andalus.

La gran autoridad mālikí de su tiempo el cadi ᶜIyāḍ vivía en Ceuta y no consta que estuviera en contra de las mismas. Quizás resultaron ser un factor más de reconfortamiento para el Islam andalusí y así se proporcionaba un tiempo de recuerdo espiritual de las fuentes de donde emanaron la buena nueva como ocurrió una vez antes en Oriente con el nacimiento de Jesús de Belén. [927]

5. La obra de la gente de Córdoba

Como herencia de su particularismo el mālikismo fronterizo pudo dejar sus huellas en el legado jurídico andalusí. Al igual que el principio mālikí la *obra de la gente de la Medina*, el *mālikismo andalusí* [928] bautizó él también su

---

[927] Sobre la historia y desarrollo de esta festividad en al-Magrib y sus ecos en su literatura, véase por ejemplo: Muḥammad al-Manūnī, "al-muwalidiyātu fī al-adabi al-magribiyyi" (Los poemas sobre el nacimiento del Profeta en la literatura marroquí), *Daᶜwatu al-ḥaqqi*, 7 (1969), pp. 62-65; ᶜAbd Allāḥ al-Ŷirārī, "al-mawlidu an-nabawiyyu fī at-tārīji" (La fiesta del nacimiento del Profeta en la historia); ibíd. pp. 66-68; ᶜAbbās al-Ŷirārī, "al-mawlidu an-nabawiyyu fī al-adabi al-magribiyyi" (El nacimiento del Profeta en la literatura marroquí), *al-Manāhilu*, 9 (1977), pp. 33-56; *al-Adabu al-magribiyyu min jilāli ḍawāhirihi wa qaḍayāhu* (La literatura marroquí a través de sus fenómenos y cuestiones), t. I, 3 ª ed. al-Maᶜārifu al-Ŷadīdatu, Rabat, 1986, pp. 139-167.

[928] Sobre este término que en cierta manera, compartimos con Martos Quesada, éste investigador dice: "en cuando a las características del mālikismo cordobés, aunque hay una tendencia entre los estudiosos a evitar expresiones como "islam andalusí" o" mālikismo andalusí", la realidad es que el mālikismo occidental que se extendió por al-Andalus es un elemento histórico con su propia historia y su propia personalidad", *El mundo jurídico de al-Andalus*, p. 41.

ᶜamalu ahli qurṭubata por el grado de excelencia que pudo alcanzar el quehacer jurídico e intelectual cordobés como nos lo afirma al-Maqrrī.[929]

Haciendo caso omiso a sus deficiencias como las recoge al-Ŷaydī en su ya muchas veces señalada obra,[930] este principio demuestra, en parte, que el mālikismo tomñ sus rasgos regionales de la tierra en donde le correspondía vivir y observar su mālikismo, tal como nos lo describe aš-Šaqqundī en su epístola sobre las virtudes de al-Andalus,[931] particularmente en Córdoba, [932] gran ciudad de Occidente, [933] que tanto elogio recibió [934] durante su vida como capital

---

[929] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. I, pp. 556-558.

[930] Al-Ŷaydī, *mabāḥitun*, pp. 182-184 y pp. 189-190.

[931] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. III, p. 216.

[932] Existe una inmensa bibliografía sobre Córdoba. Nos conformamos con aludir a algunos títulos al azar como al-Ḥumyarī, *ar-rawḍu al-miᶜṭāru fī jabari al-aqṭāri*, Iḥsān ᶜAbbās (2ª ed.), pp. 456-459; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. I, pp. 455-481; t. III, pp. 214-217 y páginas diversas; al-ᶜUdrī, *Fragmentos geográfico-históricos de al-masālik ilā ŷāmiᶜ al-mamālik*, al-Ahwānī (ed.), pp. 121-127; Al-Yaᶜqūbī, *kitābu al-buldāni*, Juynboll (ed.), pp. 134-145. De los estudios modernos sobre esta ciudad en general, véase Ahmed Fiqrī, *qurtubatu fī al-ᶜaṣri al-islāmiyyi* (Córdoba durante la época musulmana), al-isqandariyyatu, 1983; Ŷawdat Hilāl y Mahmūd Ṣubḥ, *Qurtubatu fī at-tārīji al-islāmiyyi* (Córdoba en la historia islámica), al-Hay'atu al-Misriyyatu li-l-Kitābi, al-qāhiratu, 1986; 'As-Sayyid ᶜAbd al-Azīz Sālim, *Qurṭubatu ḥāḍiratu al-jilāfati fī al-Andalusi* (Córdoba capital del Califato en al-Andalus), t. II, al-isqandariyyatu, 1997. Es de sumo interés consultar el número especial dedicado a esta ciudad por la *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. XXIX, Madrid, 1997.

[933] al-Qarmānī, *ajbāru ad-duwali*, Aḥmad Ḥatīt y Fahmī Saᶜd (eds.), t. III, pp. 434-435.

[934] Ibn Bassām aš-Šantarīnī, *aḏ-ḏajīratu fī mahāsini ahli al-ŷazīrati*, Ihsān ᶜAbbās (1ª ed.), 1ª parte, t. I, pp. 33-38; Ibn ᶜIdārī, *al-bayānu al-mugribu*, Colin y L. Provençal (2 ª ed.), t, II, p. 9.

cultural e intelectual andalusí;[935] y en parte, experimentó este deseo de aportar cierto valor intelectual a la doctrina, siendo sus representantes, originarios de la otra porción de la casa del Islam.[936]

6 Convivencia con otras instituciones vigentes

Al conquistar al-Andalus, la minoría cristiana fue cada vez menos numerosa, hasta desaparecerse por completo en el siglo XII. Las causas de esa disminución fueron varias; una de ellas la conversión, tema investigado por Mayte Penelas, en "Some remarks on Conversion to Islam in al-Andalus". [937]
Otras causas fueron las decisiones políticas de los gobiernos islámicos; un ejemplo de ello lo tenemos en el estudio de Jean Pierre Molénat: "Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus".[938]

Otro autor que ha estudiado la progresiva desaparición de los cristianos andalusíes es Alejandro García Sanjuán, en "Declive y extinciñn de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss. XI-XII)".[939]

En este artículo, el autor analiza el proceso de declive y luego extinción de la comunidad cristiana de Sevilla en concreto; extinción que se produce entre

---

[935] Es famosa la prevalencia que hizo Ibn Rušd de Córdoba sobre Sevilla. Véase al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. I, p. 463. Los cordobeses fueron los más doctos de toda Andalucía como lo demuestra el cuadro comparativo hecho por Urvoy en *Le monde des Ulémas andalous*, p. 32.

[936] Esta es la razón por la cual varios estudiosos sostuvieron la tesis de la existencia de un mālikismo andaluz o "escuela andaluza" en el derecho representada por Córdoba. Véase por ejemplo F. de Viguera, "Derecho musulmán de la escuela malekita de Occidente", pp. 9-11.

[937] *Al-Qanṭara* 23,1 (2002), pp. 193-200.

[938] *Al-Qanṭara* 18,2 (1997), pp. 389-414.

[939] *Historia, instituciones, documentos* 31 (2004), pp. 269-286.

finales del siglo XI y la primera mitad del XII, ya que las posibilidades de supervivencia de los cristianos disminuirán durante el período almorávide hasta llegar al decreto de expulsión del año 1126.

Según este investigador, el progresivo alejamiento de las dos cristiandades hispanas, la andalusí y la norteña, es un factor que contribuye también a dicho proceso de declive y extinción.[940]

Aun así, los mozárabes conservaron sus instituciones vigentes. Tal como lo señala L. Provençal, los mozárabes de al-Andalus desempeñaron grandes cargos en el Estado y en la Armada [941] como el *qums* ᶜUmar b. Qumis (Comes) quien fue secretario del emir ᶜAbd Allāḥ (298/910).[942]

A pesar de la negativa de los *fuqahāʾe* ante tal iniciativa, cuando por ejemplo incitaron al emir Muḥammad I a elegir sus secretarios de los cristianos previa conversión al Islam o su definitiva destitución, tal como hicieron con su secretario al Comes b. Anṭonīn, las autoridades no vieron mal que estos mozárabes tomaran parte en los asuntos estatales.[943]

En el año 329/940, an-Nāṣir aprobñ la candidatura de ᶜAbbās b. al-Munḏir, obispo de Sevilla, de Yaᶜqūb b. Mahrān, obispo de Bujia y ᶜAbd al-Mālik b. Ḥusām, Obispo de Elvira, para que participasen en una expedición diplomática a Galicia en negociaciones con Rodrigo sobre el rescate de

---

[940] Estos datos bibliográficos fueron sacados de Alfonso Carmona, "Una década (1997-2007), de trabajos sobre textos religiosos y jurídicos de al-Andalus", *Medievalismo*, 17 (2007), pp. 291-312.

[941] L. Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 112 ; *Histoire de L'Espagne musulmane*, t. I, pp. 232-234.

[942] Provençal, Histoire, p. 111 ; *l'Espagne musulmane*, t.I, p. 290.

[943] Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. ᶜAbbās (ed.), t. I, p. 202 ; Provençal, *Histoire de L'Espagne musulmane*, t. I, pp. 232-234.

Muḥammad b. Hišām. Su papel fue decisivo en la insurrecciñn de Ibn Ḥafṣūn cuando intentaron medidas de conciliación en el asunto.[944]

Así, los cristianos disfrutaron de una cierta autonomía en las grandes ciudades como Córdoba, Sevilla y Toledo y practicaron sus preceptos jurídicos según sus viejas leyes visigodas bajo la responsabilidad religiosa y administrativa de sus comes. [945] Éstos lograron tener estima y respeto entre las autoridades. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muᶜāwiya, fue el primero que nombró al primer comes en al-Andalus[946], como consta en Ibn al-Qūṭiyya. [947]

No es improbable pues, tomando en consideración todos esos datos históricos y políticos, y compartiendo la tesis de Maíllo Salgado sobre el tema,[948] que haya habido alguna interinfluencia entre el derecho islámico en su faceta mālikí y los fueros cristianos en al-Andalus.

El ser y el destino del mālikismo en al-Andalus no era igual que el de Oriente. Es de suponer entonces que la aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho tampoco fuera igual que la de los mašriquíes.

---

[944] Ibn Ḥayyān, *al-muqtabisu*, Chalmeta (ed.), t. V, p. 467.

[945] Ibn al-Jṭīb, *al-iḥāṭatu*, t. I, ᶜInān (ed.), nota n° 2, p. 106.

[946] aṭ-Ṭāhirī, *ᶜāmmatu qurṭubata fī ᶜaṣri al-jilāfati*, p. 149.

[947] Ibn al-Quṭiyya, *tārīju iftitāḥi al-Andalusi*, al-Abyārī (2 ª ed.), p. 58.

[948] F. Maillo Salgado, "La Guerra Santa según el derecho Malikí. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del Medievo hispano", *Studia Histórica, Historia Medieval*, vol. I, nº 2 (1983), p. 64.

II. Aportación de los andalusíes a los Fundamentos del Derecho

Como en tantos géneros de la literatura jurídica, la aportación andalusí a los Fundamentos del Derecho,[949] o *ciencia noble* según Ibn Jaldūn,[950] fue sustancialmente considerable, aunque, comparada con la casuística, era desde luego menor en opinión de M. Arcas Campoy.[951]

Para dar sólo un ejemplo, haciendo caso omiso al juicio poco fundamentado de al-Maqrrī, [952] vamos a aludir a los más destacados tratados sobre esa ciencia fundamental del pensamiento islámico siguiendo un proceso cronológico ascendiente:

- *kitābu an-nāsiji wa al-mansūji* de ᶜAbd al-Mālik b. Ḥabīb al-Andalusī (238/852);
- *kitābu an- nāsiji wa al- mansūji* de Qāsim b. Uṣbug al-Qurṭubī (340/951);
- *al-wuṣūlu ilā maᶜrifati al-uṣūli* de Abī ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. ᶜIsā al-Maᶜāfirī (340/951);
- *kitābu al-itifāqi wa al-ijtilāfi* y *kitābu al-futyā* de Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad b. al-Ḥāriṯ al-Jušanī (374/984);

---

[949] Para su definición, véase, por ejemplo: al-Āmidī, *muntahā as-su'li*, p. 9; al- Ŷurŷānī, *at-taᶜrīfātu*, p. 28.

[950] Ibn Jaldūn, *al- muqaddimatu*, p. 452.

[951] "El número de personajes que se dedicaron al estudio del ḥadiṯ y de los usūl al-fiqh o fundamentos del derecho es sensiblemente menor que el de los que se emplearon en la composición de obras de furū', es decir, de las derivaciones que emanan de los principios del derecho islámico para su aplicación práctica". M. Arcas Campoy, "Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus", p. 32. En este pasaje, la autora hace referencia a D. Urvoy, *Le monde de ulémas andalous en V/XI au VI/XII siecles*, Genève, 1978, p. 38.

[952] al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. I, p. 221.

- *kitābu ad-dalāʿîli „lā ummahāti al-masāʿîli* de Abī Muḥammad al-Uṣaylī (392/1002);
- *Kitābu an- nāsiji* wa *al- mansūji* de Abī al-Muṭarraf, ᶜAbd ar-Raḥmān b. Fuṭīs al-Qurṭubī (402/1011) en treinta volúmenes;
- *al-wuṣūlu ilā maᶜrifati al-uṣūli* de Abī ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭalamanqī (428/1033);
- *uṣūlu al-fiqhi* de ᶜAbd al-Mālīk b. Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Mālīk b. al-Uṣbug al-Qurašī, apodado Ibn al-Mušš (436/1044);
- *ŷāmiᶜu wadiḥāti ad-dila* de Abī ᶜAbd ar-Raḥmān Muḥammad b. as-Sarrāy al-Qurṭubī (443/1051);
- *aš-Šawāhidu fī itbāt jabari al-wāḥidi* de Abī ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr an-Namrī (463/1071);
- *al-išārātu fī uṣūli al-fiqhi*; *al-ḥudūdu fī al-uṣūli*;[953] *Iḥqāmu al-fuṣūli fī iḥqāmi al- uṣūli*[954], ambos de Abī al-Walīd al-Bāŷī. Su tercer tratado es considerado por ᶜAbd al-Maŷīd Turqī como el primer tratado en su género en Occidente musulmán;[955]
- *al-minhāŷu fī tartībi al-hiŷāŷi* (en los fundamentos de la doctrina mālikí según la metodología dialéctica);
- *al-muqaddimātu al-mumahidātu* de Ibn Rušd al-Ŷadd (520/1126);

---

[953] Está dedicado a la terminología jurídica empleada por los jurisprudentes o *uṣūlyyīna*. Ha sido publicado en edición crítica por Nazīh Hammād, Dāru ar-Ru'īnī, Beirut, 1972. Véase una reseña sobre el mismo por Ŷawdat ᶜAbd ar-Raḥmān Hilāl, "Kitābu *al-Ḥudūdi* del cādī Abī al-Walīd al-Bāŷī", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t. I, (1-2), Madrid, 1954, pp. 1-37.

[954] Edición crítica de ᶜAbd al-Maŷīd Turqī (2ª ed.), dos tomos, Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1995.

[955] En la introducción preliminar de su edición crítica al mismo tratado de al-Bāŷī, at-Turqī (2 ed.), p. 102.

- *at-ta"ḷuqa fī al-uṣūli* de Abī Bakr aṭ-Ṭurṭūšī (520/1126)[956];
- *at-tanbīhu ᶜalā al-asbābi al-mūŷibati lī ijtilāfi al-ummati* de Ibn as-Sayyid al-Baṭaliyūsī (521/1127); [957]
- *al-madjalu fī al-uṣūli* de Abī Bakr al-Yāburī de Évora (523/1129);
-*at-tamḥīsu fī al-uṣūli* de Abī Bakr b. al-ᶜArabī al-Maᶜāfirī de Sevilla (543/1148);
- *uṣūlu al-fiqhi, al-maḥṣūlu fī ᶜilmi al-uṣūli*, *Nukatu al- maḥṣūli*, an-*nāsiju wa al-mansūju*, *al-Istīfā"ę*, ambos de Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. aḏ-Ḏaḥāq al-Fizārī al-Garnāṭī (550/1155);
- *madāriku al-haqā"ġi* de Abī al-Ḥasan ᶜAlī b. al-Maqrrī al-Garnāṭī (557/1162);

---

[956] Para su biografía, véase Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 1153, pp. 517-518; Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1277, pp. 838-839; ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, biog, n° 295, pp. 125-129; al-Abyārī, t. I, biog. n° 296, pp.175-179; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 102-104; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥādarati*, t. I, p. 452; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n° 285, pp. 490-496; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. III, pp. 172-173; ṣ-Ṣafadī, *al-wāfiyyu*, Dedring, S (ed.), t. V, biog. n° 2215, p. 175; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 605, pp. 54-55; A.Allāḥ ᶜInān, *tarāŷimun islāmiyyatun*, pp. 289-297. Es de suma importancia la síntesis biográfica de aṭ-Ṭurṭušī en Maribel Fierro, *Abū Bakr al-Ṭurṭušī (m. 520/1126), Kitāb al-ḥawadiṯ wa-l-bidaᶜ* (El libro de las novedades y las innovaciones), CSIC, ICMA, Madrid, 1993, pp. 17-107.

[957] Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 639, p. 587; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 642, pp. 443-444; aḍ-Ḍabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 892, p. 324; al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 895, p. 436; al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. II, biog. n° 356, pp. 141-143; aḏ-Ḏahbī, *as-siyaru*, t. XIX, biog. n° 315, pp. 532-533; Ibn Jāqān, *qalā'idu al-ᶜiqyāni*, pp. 202-210; Yūsuf Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp.708-731; as-syūṭī, *bugyatu al-wuᶜāti*, t.II, biog. n° 1422, pp. 55-56; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-a'yāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 43-45; I. ᶜAbbās (ed.) t. III, biog. n° 347, pp. 96-98; al-Maqrrī, *azhāru ar-riyāḍi*, t. III, pp. 103-149; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 282, pp. 228-229; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. III, pp. 173-174; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 106-107; Ibn Saᶜīd, *al-mugribu*, Ḍayf (ed.) t. I, pp. 385-386; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. ᶜAbbās (ed.), t. I, p. 185 y 643-649; Ḥāŷŷī Jalīfa, *kašfu aẓ-ẓunūni*, t. I, p. 454; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 380, p. 130.

- *ad-darūrīyyu fī uṣūli al-fiqhi*[958] del filósofo y jurista Ibn Rušd (595/1198);
- *ijtiṣāru al-mustaṣfā* de Aḥmad b. Muḥammad al-Azdī al-Išbīlī (651/1253);
- *Šarḥu al- mustaṣfā* de Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad Ŷa^{c}far al-Garnāṭī (699/1300);
- *taqrību al-wuṣūli ilā ^{c}ilmi al-uṣūli*[959] de Abī al-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ^{c}Abd Allāh b. Yaḥyā b. ^{c}Abd ar-Raḥmān b. Yūsuf b. Ŷuzayy al-Kalbī (741/1347)[960] de las afueras de Granada;
- *al-muwāfaqātu* de Abī Isḥāq aš-Šāṭibī (790/1388);
- *murtaqā al-wuṣūli ilā ad-darūrīyyi min ^{c}ilmi al-uṣūli* de Muḥammad b. Muḥammad b. ^{c}Aṣim al-Qaysī de Granada (829/1426).[961]

Ojeando estas obras y pensando en otras perdidas o dadas como tal, podemos sacar la evidente conclusión de que la aportación andalusí a los Fundamentos del Derecho ha sido de gran importancia. No en vano que los autores de esta restringida lista de tratados del haber jurídico andalusí aquí reproducida, fueron consagrados como máximas autoridades en la ciencia, no sólo en su tierra, sino también en Oriente. Las biografías científicas orientales dan fe de ello, pues la mayoría de las mismas incluyen un número considerable de autores andalusíes en diferentes facetas del saber humano.

---

[958] Edición crítica de Ŷamāl ad-Dīnn al-^{c}Alawī, Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1994.

[959] Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭatu,* ^{c}Inān (ed.), t. III, pp.21-22; al-Bagdādī, *'īḍāḥu al-maknūni*, t. I, p. 314.

[960] Véase su biografía más adelante.

[961] Véase una relación de obras sore los Fundamentos del Derecho andalusí y magrebí en ^{c}Umar al-Ŷaydī, *muḥāḍarātun*, pp. 78-88.

III. Algunos ejemplos de la aportación andalusí a la doctrina mālikí

La aportación andalusí a la doctrina mālikí fue realizada dentro de una especial dinámica cultural, política y geográfica denominada al-Andalus.

Para citar algunos ejemplos de dicha aportación, reproducimos aquí una lista limitada de autores que pudieron encarnar, cada cual a su modo, lo que denominábamos antes por *mālikismo fronterizo*:

- Muḥammad b. Ibrāhīm b. Abdūs (260/874) autor del tratado jurídico según la doctrina de Mālik llamado *al-maŷmūᶜatu*;[962]
- Aḥmad b. ᶜAbd al-Mālīk al-Išbīlī conocido por Ibn al-Mukwī (401/1011) quien compuso para al-Ḥakam un libro en la doctrina mālikí titulado *al-Istīᶜābu*;[963]
- Ahmad b. Ibrāhīm b. Zarqūn que compuso un *mujtaṣar* sobre al *fiqh* llamado *al-manhaŷu as-sāliku fī taqrībi maḏhabi Mālīkin*;[964]
- Aḥmad b. Ṭāhir b. ᶜIsā b. Rusis ad-Dānī (467-532) quien compuso un libro sobre *al-muwaṭṭa''e*[965] llamado *al-Imāᶜu*;[966]

---

[962] al-Juŝanī, *ṭabakātu ᶜUlamā'i Ifriqiyyata*, M. Zinhum ᶜAtab (1ª ed.), pp. 12-13.

[963] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 53, pp. 100-101; al-Ḥumaydī, *al-ŷaḏwatu*, ad-Dāru al-Miṣriyyatu (ed.), biog. n° 231, pp. 132-133; Ibn Bašcuāl, *aṣ-ṣilatu*, Codera (ed.), biog. n°, 36, pp. 23-24; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 37, pp. 53-54.

[964] Ibn Farḥūn, *ad-Dībāŷu*, biog. n° 78, p. 111; Ibn ᶜAbd al-Malik, *aḏ-ḏaylu wa at-takmilatu*, t. I, Benšrīfa (ed.), biog. n° 30, p. 39.

[965] Los tratados compuestos por ulemas andalusíes sobre *al -muwaṭṭa'e* fueron indispensables en el curriculum estudiantil de varias generaciones. Ibn Jayr dedica un capítulo de su bio-bibliografia al tema. Véase Al-Amawī al-Išbīlī, *fihrasatu ibn Jayr*, Codera y Ribera (eds.), Vol. II, t. X, pp. 77-93.

[966] Ibn Farḥūn, *ad-Dībāŷu*, biog. n° 84, p. 112.

-Abū Bakr de Évora ᶜAbd Allāḥ b. Talḥa b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāḥ el teólogo quien compuso unos libros sobre los fundamentos teológicos y jurídicos con el título de *al-Madjalu* para otro libro titulado *Sayfu al-islāmi ᶜalā Maḏhabi Mālikin al-imāmi*";[967]

- Abū Muḥammad b. Jaddūy ᶜAbd Allāh b. Ayyūb al-Anṣārī de Calatayud autor de *al-matnu ᶜalā maḏhabi Mālikin"* en ocho tomos.[968]

* * *

Hemos comprobado que la introducción del malikismo en al-Andalus fue extremadamente acertada. Después de que la doctrina del imām de Medina fuera implantada en el territorio andalusí, ninguna otra doctrina ajena al malikismo pudo ganarle adeptos de forma oficial y popular. Las doctrinas šāfiᶜīyya, ḥanbaliyya, zāhiriyya y ḥanafiyya, a pesar de su relevancia doctrinal e ideolñgica en Oriente, no pudieron rivalizar con el mālikismo. Había desde luego algunos de sus representantes, pero nunca pudieron tener una fija y estable base social como la del malikismo. Pareció que la Península era su territorio privilegiado desde el primer momento de su introducción y expansión en la misma. Las razones de este extraordinario triunfo son varias y complicadas como tuvimos la ocasión de comprobar. La aportación andalusí a la disciplina jurídica mālikí fue, por tanto, muy importante.

* * *

---

[967] Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. ᶜAbbās (ed.), t. II, pp. 648-649.

[968] Ibn ᶜAbd al-Malik, *aḏ-ḏaylu wa at-takmilatu*, t. IV, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), biog. n° 342, p. 184.

Después de esta parte introductoria de nuestra Tesis, vamos a dedicar su segunda parte al análisis crítico de la *Bidāya*, obra fundamental en el haber jurídico de Ibn Rušd realizada dentro del llamado mālikismo fronterizo.

Segunda parte: Análisis crítico de la *Bidāya*

Introducción

Para contextualizar nuestro análisis de la *Bidāya* con el ambiente bio-bibliográfico de su autor, proponemos en esta parte, subrayar de manera sintética, los aspectos más relevantes de la figura, vida, obra y legado de Abī al-Walīd b. Rušd. Luego estudiaremos su obra jurídica en su conjunto planteando algunas problemáticas afines a la misma. Y por ser la *Bidāya* la obra central de la presente Tesis, analizaremos ciertas cuestiones de su génesis como son su composición, estructura, temática, fuentes y finalidad dedicándonos una especial atención a su aspecto metodológico y las características que en nuestra opinión la destacan. La problemática general que sobre la cual gira todos los planteamientos de dicha obra, es la discordancia y sus causas. Por este motivo la analizaremos en parte para entender mejor su significación, su importancia y su índole en toda la obra de nuestro *faqīh* y filósofo. De lo mismo haremos con la concordancia, otro componente más de su pensamiento jurídico que pasa a veces, desapercibido.

La bibliografía sobre la vida y la obra de Ibn Rušd es abundante, bien que la mayoría de los títulos optaron por exponer los datos biográficos y bibliográficos sin cuestionarlos debidamente, o que otros hicieron de los mismos una finalidad más que un instrumento de análisis.

Por nuestra parte, intentaremos explorar esos datos, no como objetivo final, sino como simple hilo conductor de su pensamiento jurídico. Para ello, intentaremos replantear en el primer capítulo, la problemática de los orígines familiares de nuestro jurista y filósofo, reflexionar sobre las tradiciones

familiares que hicieron posible su desempeño de cadi mayor de Córdoba y analizar en los límites posibles, su enigmática gracia y desgracia que tanta tinta vertió.

Los datos de su bio-bibliografía son inmensamente valiosos. Por eso los manejaremos para entender mejor los avatares que en parte, hicieron realidad su real e histórica gracia y desgracia y en parte, influyeron en la proyección de las mismas – gracia y desgracia- en la recepción de su legado en las dos orillas del mundo occidental e islámico que implícitamente, disputan su pertenencia.

El vínculo de la filosofía con el derecho en Ibn Rušd, es bastante problemático. El enlace de la filosofía con la judicatura, es aun confuso.

El capítulo segundo reflexionaremos sobre tales cuestiones aportando, modestamente, su grano de arena al debate elaborado sobre la relación de la filosofía con el derecho y la judicatura en Ibn Rušd haciendo hincapié en la importancia del estudio del derecho partiendo entre otras, de su *Bidāya*.

Cap. I: Ibn Rušd, vida y obra

La biografía de Ibn Rušd, o Averroes de los latinos, [969] como la mayoría de los eminentes intelectuales y sabios, fue siempre objeto de santificación y de profanación. Lejos de estas dos perspectivas, vamos a reflexionar sobre los origines familiares del sabio y jurista cordobés, viéndolas dentro de su tradición familiar y del destino que tomó su vida una vez alcanzada la gloria intelectual y social.

No pretendemos con ello realizar una genealogía de Abī al-Walīd, como hizo por ejemplo, Delfina Serrano,[970] ni tampoco rehacer su vida profesional e intelectual, como hicieron tantos estudiosos,[971] sino intentar comprender de manera razonable los factores decisivos que hicieron realidad un pensador de la talla de Ibn Rušd y verdadera la autoría de un tratado como la *Bidāya*.

---

[969] Sobre los diferentes nombres de Ibn Rušd empleados por los latinos, uno de los mas tempranos escritores árabes de los comienzos del siglo pasado les vío un poco anecdoticos. Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd wa falsafatuhu* (Averroes y su filosofía), p. 31. C. Hernandez dedico unas interesantes páginas a reflexionar sobre el nombre de Ibn Rušd. Véaselas en Cruz Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd,* 2ª ed. pp. 355-358.

[970] Delfina Serrano, "Explicit cruelty, implicit compassion", p. 233. Agradezco a la profesora Delfina la generosidad de facilitarme su artículo aquí citado.

[971] La alusión a estos autores se dará durante todo este capítulo.

I. Orígenes disputados y tradición familiar

Los autores que redactaron la biografía de Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (595/1198),[972] coinciden sobre su origen árabe y musulmán. Su pertenencia a Córdoba y el cargo de juez que allí desempeñaba, es objeto de unanimidad entre los mismos, como aḍ-Ḍabbī (599/1203),[973] Ibn al-Abbār (658/1260),[974] Ibn Abī Uṣaybiᶜa (668/1269),[975] Ibn ᶜAbd al-Mālik al-Murrāqušī (703/1303),[976] Ibn Saᶜīd al-Andalusī (685/1286),[977]

---

[972] Ibn Qunfuḏ, *al-wafayātu*, ᶜAdil Nwīhiḍ (ed.), pp. 298-299; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. III, p. 362; Ismāī'l Bašā, *Iḍāḥu al-maknūni*, t. II, p. 192 y 585; Ismāī'l Bašā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna,* t. II, p. 104; az-Ziriqlī, *al-a'lāmu*, t. V, p. 318; R. Kaḥḥāla, *mᶜuŷamu al-mualifīna*, t. III, pp. 94-95. Una síntesis muy temprana de la biografía de Ibn Rušd basada sobre fuentes inéditas es de E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, 1ª ed. pp. 1-22; González-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 23-47; Pacheco Pringles (trad. esp.), pp. 27-42. Lo es también de S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 418- 429. Es de sumo interés señalar que al- Ŷabrī publicó su también ensayo critico sobre Ibn Rušd. Véase, M. ᶜĀbid al-Ŷabrī. *Ibn Rušd, Sīratun wa fikrun: nuṣūṣun wa dirāsatun*, Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-ᶜArabiyyati, 1ª ed. Beirut, 1998, 343 páginas. La relativamente recién biografía de Ibn Rušd es la que se halla en Lirola Delgado (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, IV, n° 1006, pp. 517-617.

[973] *bugyatu al-multamisi*, Codera y Rivera (eds.), biog. n° 39, p. 44; al-Abyārī (ed.), biog. n° 39, p. 79.

[974] *At-takmilatu*, Codera (ed.), biog. n° 853, pp. 269-270; ᶜIzzat al-Aṭṭār (ed.), t. II, pp. 553-555.

[975] *ṭabaqātu al-aṭibā'i,* t. II, Maṭbaᶜatu al-Wahbiyyati (1ª ed.), pp. 75-78; Nizār Riḍā (ed.), pp. 530-533.

[976] *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, I. Abbās (ed.), t. VI, pp. 21-31.

[977] *al-mugribu fī ḥuliyyi al-magribi*, t. I, Šawqī Ḍayf (IV ed.), biog. n° 39, pp. 104-105.

Ḏahbī (748/1374),[978] al-Bunnāhī (desp. 794/1391),[979] Ibn Farḥūn (799/1396),[980] Ibn „Iḏārī (desp.712/1312),[981] Ibn al-ᶜImād al-Ḥanbalī (1089/1678),[982] al-Ḥaŷwī (1376/1956),[983] al-ᶜAbbās b. Ibrāhīm as-Simlālī (1378/1959),[984] con limitadas excepciones como Majlūf (1355/1936) en quien consta que Ibn Rušd era *al-ḥafīdu al-Garnāṭiyyu*.[985]

En cuanto a los biógrafos árabes modernos, la mayoría de éstos consideran a Ibn Rušd árabe de origen y si no lo era de verdad, es siempre un filósofo árabe de contexto y de texto.

Su condición de musulmán es indiscutible al menos desde el prisma cultural e intelectual. Así, Ibn Rušd es por ejemplo, el *sabio de Córdoba y el filósofo de al-Andalus* en Faraḥ Anṭūn (1874-1922)[986] y Yūsuf Mūsā;[987] un *árabe y musulmán* en ᶜAbd ar-Raḥmān Tlīlī;[988] *filósofo arabo-musulmán*,[989] y el

---

[978] *As-Siyaru*, t. XXI, biog. n° 164, pp. 307-310.

[979] Al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laŷnatu Iḥyyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), p.111.

[980] *Ad-dībāŷu*, biog. n° 511, pp. 378-379.

[981] *al-bayānu al-mugribu* (parte almohade), t. IV, p. 226.

[982] *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi,* t. VI, pp. 522-523.

[983] *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 63-64.

[984] *al-iᶜlāmu*, Benmanṣūr (2ª ed.), t. IV, biog. n° 516, pp. 128-134

[985] *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 439, pp. 146-147.

[986] F. Anṭūn, *Ibn Rušd wa falasafatuhu*, p. 1 (preámbulo).

[987] Y. Mūsā, *bayna ad-dīnni wa al-falsafati* fī ra'yi *Ibn Rušd wa falāsifati al-ᶜaṣri al-wasīṭi*, p. 16.

[988] Tlīlī, *Ibn Rušd, al-faylasūfu al-ᶜālimu*, p. 3.

famoso entre los filósofos del Islam en Muḥammad ᶜAmmāra;[990] el *último de los filósofos árabes* en Samīḥ az-Zīnn;[991] un *pensador árabe andalusí*, *filósofo musulmán*[992] y el *último destacado filósofo árabe* en Barakāt Murād;[993] *decano de los filósofos árabes musulmanes* en ᶜAmmār ᶜAmīr;[994] *filósofo magrebí andalusí*[995] y el *mejor y último de los pensadores árabes, decano de los mismos*,[996] la *culminación de la filosofía árabe*,[997] y el *mejor de los filósofos árabes* en ᶜĀṭif al-ᶜIrāqī;[998] el *gran filósofo árabe* en ᶜĀbid al-Ŷabrī[999] y

---

[989] ᶜAmmāra, *al-māddiyyatu wa al-miṯāliyyatu fi falsafati Ibn Rušd*, p. 15.

[990] Introducción a la edición de *faṣl al-maqāl* de Ibn Rušd, p. 5.

[991] Az-Zīnn, Samīḥ., *Ibn Rušd, el último de los filósofos árabes*, 1 ª ed. Muassasatu Dāri Lubnānq, Beirut, 1973.

[992] Barakāt, Muḥammad Murād, *ta'ammulātun fī falsafati Ibn Rušd*, p. 4; Ḥamdī Zaqzūq, *ad-dīnnu wa al-falsafatu wa at-tanwīru*, p. 6.

[993] Barakāt, Muḥammad Murād, *Ibn Rušd faylasūfan muᶜaṣiran*, p. 10.

[994] ᶜAmmār ᶜĀmir, *mafhūmu al-gā'iyyati ᶜinda Ibn Rušd*, p. 9.

[995] Al-ᶜIrāqī, *al-manhaŷu an-naqdiyyu fī falsafati Ibn Rušd*, p. 13 y 15; *Ibn Rušd faylasūfun ᶜarabiyyan birūḥin garbiyyatin*, p. 27.

[996] ᶜĀṭif Al-ᶜIrāqī, en Zaynab ᶜAfīfī: *al-ᶜālam fī falasafati Ibn Rušd aṭ-ṭabīᶜiyyata*, p. 7; *al-manhaŷu an-naqdiyyu fī falsafati Ibn Rušd*, p. 13; *Ibn Rušd faylasūfun ᶜarabiyyun birūḥin garbiyyatin*, p. 3 y 7.

[997] Al-ᶜIrāqī, *an-nazᶜatu al-ᶜaqliyyatu fī falsafati Ibn Rušd*, p. 30.

[998] Al-ᶜIrāqī, *Ibn Rušd faylasūfun ᶜarabiyyun birūḥin garbiyyatin*, p. 12.

[999] Al-Ŷabrī, *Ibn Rušd, sīratun wa fikrun*, p. 9.

finalmente, el *pensador árabe y precursor del racionalismo* según el Comité de Filosofía y Sociología del Consejo Supremo de la Cultura (Egipto).[1000]

"El origen racial de Averroes- según José Luis Rodríguez- se ha discutido mucho, no siendo pocos los que le consideran judío y no árabe, e incluso existe la hipótesis de su origen español de sangre. De lo que no cabe duda es acerca de su gran espaðolismo y su referencia por la raza espaðola".[1001]

Al considerarle de *origen español*, Cruz Hernández quiso probablemente zanjar la polémica entre los historiadores, *fuqahā'e*, estudiosos e investigadores sobre el origen judío de Ibn Rušd.[1002]

La *españolidad* de los pensadores que nacidos en a la Península o emigrados a la misma concebida desde una perspectiva ideológica con matices modernos, tal como está aplicada por Ortega y Gasset (1883-1955) sobre Ibn Ḥazm,[1003] da mucho que hablar. De allí la dificultad de reafirmarse en el *españolismo* de todos los pensadores que nacieron o vivieron en la Península antes de la conquista cristiana por la simple razón de que ésta dio lugar a la

---

[1000] Se trata de un coloquio que lleva el mismo nombre organizado por esta entidad gubernamental egipcia cuya publicación se titula *ḥiwārun ḥawla Ibn Rušd*, Wahba Murād (coord.), al-Maŷlissu al-Aᶜlā li aṯ-Ṯaqāfati, al-qāhiratu, 1995.

[1001] *Enciclopedia de la Cultura Española*, t. I, p. 470.

[1002] Cruz Hernández, "Averroes y los fundamentos de la ciencia moderna", *Actas del Coloquio Conmemorativo de los filósofos del Occidente islámico*, p. 142.

[1003] Nos referimos al prólogo de José Ortega y Gasset al *Collar de la paloma* de Ibn Ḥazm de Córdoba, Emilio García Gómez, Madrid, 1952, pp. XI-XXVIII. El texto del mismo se halla también en el libro póstumo del filósofo madrileño *Estudios sobre el amor*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 231-250.

unificación de *Las tierras de la tierra de España* como le apetece decir a Julián Marías (1914- 2005).[1004]

La apelación al credo, a la etnia o a ésta pero en un sentido más amplio y abierto, tampoco reconforta. Quizás, la denominación más razonable sería por la pertenencia a la ciudad de nacimiento o vivencia. Ibn Rušd sería entonces el cordobés o incluso el *andaluz* – como es en A. Martínez Lorca-[1005] conforme primero a la *connotación geográfica* en Abellán,[1006] y a la usual denominación frecuente en las biografías de este pensador, sin inyectarle a este término – el andaluz- ninguna dosis de *andalucismo* casticista o de otra índole.

Ahora bien, decir que Ibn Rušd era de origen judío, no lo desacredita en absoluto ni tampoco lo glorifica suponiendo que realmente lo fuera, cosa improbable al tener en cuenta dos datos que suelen pasar desapercibidos en varios estudiosos: la primera, que la familia de nuestro jurista y filósofo estaba muy conocida en al-Andalus y elogiada por el monarca almohade como nos lo narraba las crónicas aunque no consta que tuviese pertenencia alguna a las tribus de al-Andalus como nos lo afirma Ibn ᶜAbd al-Mālik al-Murraāqušī,[1007] salvo si consideramos que si tuvo alguna vinculación con la tribu de *al-qaysiyya* al juzgar por la pertenencia de otro cordobés a la misma, contemporáneo de Ibn Rušd y con la misma kunya –Abū al-Qāsim- de su hijo y el lugar de

---

[1004] J. Marías, "Las tierras de la tierra de España", en *La España real*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1983, pp. 191-199.

[1005] Por ejemplo: Averroes, *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 21; "Ibn Ḥazm, filósofo", págs. 358, 377, 387 y 395; "Averroes, lector del *Perì Psykhes* aristotélico", p. 137.

[1006] Véase la alusión a este criterio y a su ampliación en J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. I, *Metodología e introducción histórica*, p. 187; pp. 151-153.

[1007] *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), p. 26.

fallecimiento, Marrakech;[1008] la segunda, es que los linajes árabes estaban en proceso de desaparición a favor de una comunidad llamada *Dāru al-Islāmi* con ciertas características tanto elogiadas por los mismos andalusíes que soliesen conservar sus árboles genealógicos.[1009]

Ibn Jaldūn (807/1406) que supo meditar en profundo sobre la germinaciñn y el destino del al-Andalus, dijo que éste "no es hogar de clanes ni de tribus".[1010]

Algo similar dijo al-Muᶜtamid Ibn ᶜAbbād (488/1095)[1011] en su epístola a Yūsuf Ibn Tāšafīn cuando afirma que "los árabes en al-Andalus perdieron sus tribus y su unidad, se cambiaron de linajes y se convirtieron en pueblos y dejaron de ser tribus".[1012]

La procedencia judía de Ibn Rušd, tal como está aludida en varios autores[1013] o rechazada en otros,[1014] o calificada de anecdótica por algunos,[1015] si

---

[1008] Se trata de Aḥmad b. Yūsif b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. Rušd b. ᶜAbd Allāḥ b. Muḥammad al-Qaysī al-Warrāq, nacido en 513/1119 y fallecido en 582/1186. Estaba sordo de oído. Véase más datos en Ibn al-Abbār, *at-takmilatu li kitābi aṣ-ṣilati*, Alfred Bel e Ibn Abī Šanab (eds.), biog. n° 222, p. 104.

[1009] Ibn Ḥamdūn, *riyāḍu al-wardi*, as-Sulamī (ed.), t. I, p. 109.

[1010] al-*muqaddimatu*, Wāfī (ed.) t. II, p. 46.

[1011] Para su biografía, véase por ejemplo, aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°35, pp. 58-66; Ibn al-ᶜAbbās as-Simlālī, *al-i'lāmu biman ḥala bī murāquša wa agmāta mina al-a'lāmi*, t. IV, (2ā ed) Benmanṣūr, biog. n°478, pp. 13-27.

[1012] Anónimo, al-*ḥulalu al-mūšiyyatu*, Allūš (ed.), p. 33; S. Zukkār y A. Zimmāma (eds.), pp. 45-46; Ibn al-ᶜAbbās as-Simlālī, *al-iᶜlāmu*, t. X, benmanṣūr (2ª ed.), p.302.

[1013] M. Qāṣim, *Ibn Rušd al-muftarā ᶜalayhi*, p. 11.

[1014] al-Mujtār at-Tilīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, pp. 81-82.

es cierta, no es un problema.[1016] El problema es si Abū al-Walīd acierto o no en sus planteamientos jurídicos y filosóficos de la época que le tocaba vivir.

Tampoco es problema su origen árabe, no porque perjudique a ciertas teorías racistas que vieron imposible la germinación de la filosofía en las mentes árabes e islámicas, sino porque quieran o no, la filosofía y el pensamiento racional tuvieron su florecimiento real en tierra árabe bajo el credo islámico y a veces en confrontación con el mismo.

Después de esta reflexiñn sobre los orígenes disputados de Ibn Rušd, nos gustaría profundizar un poco más en su ámbito familiar para comprender mejor su pensamiento y su obra.

Con casi el mismo elogio y respeto que trataron a *Abū al-Walīdu al-Asgaru*[1017] o *Abū al-Walīd el menor*,[1018] los biógrafos trataron de igual a su

---

[1015] Me refiero a Puig Montada en "El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social", pp. 308-309.

[1016] Una autora actual hace referencia a un dato que no tiene cabida en ningunas de las fuentes consultadas por nosotros. Se trata de la vistimenta judía supuestamente llevada por Ibn Rušd. La referencia infundada por cierto, dice así: "En tales circunstancias –se refiere a la desgracia de Abī al-Walīd- Ibn Rušd usó la vistimenta judía que consistía en un dibujo de una rueda de tela amarilla sobre sus ropas. Esto reavivó otras acusaciones". Véase M. Olga Samamé Barrera, "El qādī de Córdoba, Ibn Rušd (Averroes), nota n° 14, p. 66.

[1017] Sobre la complejidad del sistema onomástico árabe, P. Boigues apunta lo siguiente: "nadie ignora que el sistema onomástico árabe es complicado por demás, con tantos nombres, sobrenombres, cunias y lacabas, capaces de abrumar la más feliz memoria y de confundir al investigador más despierto". Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico,* p. 10.

[1018] *al-mugribu fī ḥuliyyi al-magribi*, t. I, Šawqī Ḍayf (IV ed.), p. 105.

padre Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (563/1167),[1019] a su abuelo, Abū al-Walīd, Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (520/1126),[1020] y al padre de éste Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. ᶜAbd Allāh b. Rušd (estaba vivo en 482/),[1021] al hijo de Abū al-Walīd, el menor, Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. ᶜUbayd Allāḥ b. Rušd (622/1225).[1022]

La familia de Ibn Rušd estaba adscrita a esas familias andalusíes que, durante generaciones, mantuvieron viva y eficaz la tradición de promover la ciencia, ejercer la judicatura y practicar la medicina. De hecho, Ibn Rušd, era juez, como su padre, su abuelo y su hijo Abū al-Qāsim y tantos hermanos de éste,[1023] así como uno de sus nietos. Ejercía de médico[1024] como su hijo, Abū

[1019] Ibn al-qaṭṭān, *nuẓumu al-ŷumāni*, M. Alī Makkī (2ª ed.), p. 256; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 172, p. 83; al-Abyārī (ed.), biog. n° 181, p. 139; al-Cāḍī al-Meknāsī, *ŷaḏwatu al-iqtibāsi*, t. I, pp. 139-140.

[1020] Véase su biografía en la primera parte de esta tesis.

[1021] Ibn ᶜAbdelmalek, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, M. Benšrīfa (ed.), t. I, 1ª parte, biog. n° 11, p. 28; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n °76, p. 111.

[1022] Ibn ᶜAbdelmalik, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. I, 1ª parte, M. Benšrīfa (ed.), biog. n° 527, p. 375; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n °104, p. 122; Ibn Baškuāl, *kitābu aṣ-ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 172, p. 83; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 181, p. 139. Éste fija su fallecimiento en 563.

[1023] Ibn Uṣaybiᶜa, *ṭabaqātu al-aṭibbā'i*, al-Wahbiyya (ed.), p. 77; R. Nizār (ed.), p. 532.

[1024] Para mas datos sobre este tema, véase Antonio Arjona Castro, "Averroes, el médico", *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencia*, Bellas Artes y Nobles Artes, 135 (1998), pp. 111-128; Vázquez de Benito, Maria de la Concepción: "Sobre unos textos médicos inéditos de Ibn Rušd." En *Al Encuentro de Averroes*, pp. 93-104.

Muḥammad ᶜAbd Allāḥ quien compuso un tratado sobre la medicina bajo el título de *ḥilatu al-burʻî* [1025] o *Cuestión que explica el método de la técnica artesanal en terapéutica*.[1026]

En el campo de la judicatura, los Banū Rušd eran el rival más importante de la familia de los Banū Ḥamdīn sobre el dominio de este oficio en Córdoba.[1027] Se la desempeñaban junto a grandes jueces de esta familia cordobesa tal como al Cāḍī al-Ŷamāᶜa Abū ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. ᶜAlī b. ᶜAbd al ᶜAzīz b. Ḥamdīn at- Taglabī (508/1114);[1028] Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAlī b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Azīz b. Ḥamdīn at-Taglabī (521/1127);[1029] Abū Ŷaᶜfar Ḥamdīn b. Muḥammad b. ᶜAlī b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz (548/1153)[1030] por citar sólo a éstos.

[1025] Ibn Uṣaybiᶜa, *ṭabaqātu al-aṭibbā'i*, al-Wahbiyya (ed.), pp. 77-78; R. Nizār (ed.), pp. 532-533.

[1026] M. Cruz. Hernández, "La primera recepción del pensamiento de Ibn Rušd (Averroes)", *Azafea*: Revista de Filosofía, 1 (1985) p. 32.

[1027] R. El Hourr, "Córdoba frente a los almorávides", p. 199.

[1028] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIX, biog. n°244, p. 422; Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-ṣilati*, Codera (ed.), biog. n°. 169, p. 81; al-Abyārī (ed.), t. III, biog. n° 1262, p. 831; Ibn Jāqān, *Qalā'idu al-ᶜiqyāni*, pp. 200-202; Yūsuf Husīn Jaryūš (ed.), t. II, pp. 610-614; Ibn ᶜAṭiyya, *fihrasatu Ibn ᶜAṭiyya*, Abū al-Aŷfān y Muḥammad Zāhī (eds.), pp. 111-112; Ibn al-qaṭṭān, *nuẓumu al-ŷumāni*, Alī Makkī (ed.), p. 73-74.

[1029] Ibn Baškuāl, *Kitābu aṣ-Ṣilati*, Codera (ed.), biog. n° 169, p. 81; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 172, p. 133.

[1030] Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 119, pp. 28-39; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n°159, pp. 243-244; Ibn ᶜAbd al-Mālik, *aḏ-ḏaylu wa at-takmilatu*, I. ᶜAbbās (ed.), t. V, p. 223; Ibn al-Jaṭīb, *aᶜmālu al-aᶜlāmi*, L. Provençal (2ª ed.), pp. 252-254.

Desde pequeño, Ibn Rušd estaba satisfecho de ser un *ḥafīd* de un *Ŷadd* canonizado como Cāḍī al- Ŷamāᶜa en Córdoba y alfaquí de los más destacados en al-Andalus[1031] con varios tratados sobre la ciencia jurídica.[1032]

Una vez maduro, nuestro jurista y filósofo se enorgulleció de referirse a una autoridad científica encarnada en su abuelo como suele hacer en varios pasajes de su *Bidāya*,[1033] perteneciéndose, de hecho y de derecho, a una familia de jueces y médicos desde la época de los Almorávides[1034] con tanta gloria en su haber.

II. Gracia y desgracia: Una vida honesta dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia

De cierta manera, la vida de Ibn Rušd discurriñ entre una gracia merecida y una desgracia lamentable. Su brillante carrera profesional en la judicatura y en la medicina la hizo fiel continuador y representante de la tradición familiar en ambos terrenos, pero la colocó infelizmente, en el blanco de las miradas ajenas,

---

[1031] Ibn ᶜIḏārī, *al- bayyānu al-mugribu,* I. ᶜAbbās (ed.), p. 64 y 74.

[1032] Citemos a título de ejemplo, su *muqaddimāt* y al- *Bayyān wa taḥṣṣīl*, ambos sobre el Derecho. Ésta última ha sido editada por el profesor Muḥammad Ḥiŷŷī en 18 volúmenes más dos otros dedicados a los índices, Dāru al-Garbi al- Islāmiyyi, Beirut, 1984-1987. Su *fatwa* fue también objeto de elogio durante muchos siglos y tuvo varias ediciones, entre ellas, la *fatāwā Ibn Rušd*, editada por Mujtār b. aṯ-Ṭāhir at-Tlīlī, Beirut, 1987; *masā'ilu Abī al-Walīdi Ibn Rušd*", edición de Mohammad al- Ḥabīb al- Tujqānī, ad-Dāru al- Bayyḏā'e, 1992.

[1033] Ibn Rušd, *Bidāya*, t. I, p. 22; t. II, págs. 121, 134, 183, 301 y 344, Dāru al-Fikri, Beirut, sin fecha. Se cita en adelante siempre esta edición.

[1034] Véase M. Luisa Ávila, "Cargos hereditarios en la administración jurídica y religiosa de Al- Andalus", pp. 27-37.

tanto partidarias de su persona y pensamiento como feroces oponentes a los mismos.

Los autores antiguos que reseñaron su biografía, destacaron con reducida excepción, su notoriedad como filósofo y jurista.

Aḍ-Ḍabbī, por ejemplo, le denomina "el jurista, el memorizador o *ḥāfiẓ*, famoso, con aportaciones en numerosas disciplinas y autor de tratados que dan fe de su erudiciñn".[1035]

Su discípulo Ibn Ṭumlūs (620/1223),[1036] le llama "jefe de los sabios, virtuoso de los doctores, el jeque, *al-faqīh* supremo, al-Cāḍī Abū al Walīd Muḥammad b. Rušd".[1037]

La situación social y política que alcanzó al lado de los almohades,[1038] al igual que su abuelo al lado de los almorávides; [1039] su nombramiento para el cadiazgo de Córdoba[1040] por Abū Yaᶜqūb Yūsuf (596/1199) [1041] y tantos otros

---

[1035] Ad-Dabbī, *bugyatu al-multamisi*, Codera-Rivera (eds.), p. 44; al-Abyārī (ed.), t. I, p. 79

[1036] Para su biografía, véase Ibn al-Abbār, *at-takmilatu li kitābi aṣ-ṣilati*, t. IV, ᶜAbd as-Salām al-Harrās (ed.), p. 222; Abū Ŷaᶜfar al-Garnāṭī, *ṣilatu aṣ-ṣilati*, t. III, al-ᶜAdwī (ed.), biog. n° 1017, p. 436; al-Kutubī, *fawātu al-wafayāti*, I. ᶜAbbās (ed.), t. IV, biog. n° 593, pp. 357-358. Asín Palacios - quien editó y tradujoo al español su opúsculo sobre la lógica - dice que "son pocos los datos que se conservan sobre la vida de *Abentumlús*", *Introducción al arte de la lógica de Abentumlús de Alcira*, Prólogo, XII-XX.

[1037] Ibn Ṭumlūs, *šarḥu urŷūzati Ibn Sīnā fī aṭ-ṭibi*, Dāru al-Kutubi al-waṭaniyyati, Túnez, manuscrito n° 5255. Citado por ᶜAbd ar-Rahmān Telīlī, *Ibn Rušd fī al-maṣādiri al-ᶜarbiyyati*, p. 63.

[1038] Ibn ᶜIdārī, *al-bayānu al-mugribu fī ajbāri al-andalussi wa al-magribi*, t. IV, Iḥsān ᶜAbbās, (3 ed.), p. 64; Ibn Abī Zarᶜ, *al-anīssu al-muṭribu*, pp. 135-136.

[1039] Ibn ᶜAbd al-Malik, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, Iḥsān Abbās (ed.), p. 308.

[1040] Ibn ᶜIdārī, *al-bayānu al-mugribu*, Sección Almohade, p. 156; az-Zarqašī, *tārīju ad-dawlatayni*, M. Mādūr (2 ª ed.), p. 14.

logros materiales y sociales, formaron inevitablemente los ingredientes necesarios para todo género de envidia y calumnias que culminaron con su desgracia[1042] disputada tantas veces entre los estudiosos modernos.[1043]

Su muerte acaecida poco después de su reinserción en la vida pública, el simbolismo de su reencuentro póstumo[1044] con Ibn ᶜArabī (638/1240) de Murcia[1045] quien lo eternizo en un testimonio emocionante de su *futūḥāt*, [1046] su

---

[1041] Para su bibliografía, véase Ibn Jilikān, *Wafayātu al-a'yāni*, edición de F. Wüstenfeld (ed.), V. III, t, XI, pp. 76-87; I. ᶜAbbās (ed.), t. VII, biog. n° 869, pp. 3-19; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 525-527; Aṣ-Ṣafadī, *al-wāfī bi-al-wafayāti*, t. XXVIII, biog. n° 1, pp. 5-10; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, biog. n°166, pp. 311-319; Ibn al-ᶜAbbās as-Simlālī, *al-iᶜlāmu biman ḥala murāquša*, t. X, ᶜAbd al-Wahāb benmanṣūr (2ā ed.), biog. n° 1617, pp. 264-270.

[1042] Sobre la desgracia de Ibn Rušd, véase Ibn ᶜIdārī, *al-bayānu al-mugribu*, Sección Almohade, p. 226; al-Murrākuŝī, *al-muᶜŷibu,* Dozy (ed.), pp. 223-225; al-ᶜAryān (ed.), t. III, pp. 384-385; Ibn Jaldūn, *tārīju Ibn Jaldūn*, al-Kitābu al-Miṣriyyu wa al-Lubnāniyyu (eds.), vol. XII, t. VI, pp. 512-513. Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade*, 1ª parte, p. 377; M. Allāh ᶜInān, *dawlatu al-Islāmi*, pp. 223-229; Ibn ᶜAbd al-Malik, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), pp. 21-31.

[1043] Munk (*Mélanges*, pp. 426), considera que el factor decisivo en la desgracia de Ibn Rušd fue el "fanatismo de los Almohades". En su introducción a la *Exposición de la República de Platón* de Ibn Rušd, al-Ŷabrī considera que dicho libro fue la causa de su desgracia dado el aspecto atrevido de sus propósitos. Véase su edición al *aḍ-ḍarūriyyu fī as-siyāsati de Ibn Rušd*, Aḥmad Šaḥlān (trad.), páginas 26, 31 y 39. La misma cuestión fue objeto de una análisis detenida del mismo autor en *Los intelectuales en la civilización árabe*, pp. 119-135 y 153. En la misma línea, Cruz Hernández sostiene que "la persecución de Averroes tuvo un origen político". Véase su Estudio preliminar a la "*Exposición de la República*" de Platón, XXII.

[1044] En su *futūḥāt*, Ibn ᶜArabī nos relata su primer encuentro con Ibn Rušd cuando era aun joven. Véase Ibn ᶜArabī, al- *futūḥātu al-makkiyatu*, *ᶜUṯmān Yaḥyā* (ed.), t. II, párrafo n° 579, p. 372. Véase también, Asín Palacios, *El islam critianizado*, Madrid, 1931, pp. 39-40; Fernando Mora, *Ibn ᶜArabī, vida y enseñanzas*, pp. 32-39.

[1045] Para su biografía, véase por ejemplo al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. II, pp. 161-170 y 173-184; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VII, pp. 332-348; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, biog. n°34, pp. 48-49; al-Kutubī, *fawātu al-wafayāti*, I. ᶜAbbās (ed.), t. III, pp. 435-440; Ibn al-ᶜAbbās as-Simlālī, *al-iᶜlāmu biman*

traslado inmediato a Occidente y el horizonte de visión poco amplio de éste con que lo miraba,[1047] el florecimiento de su pensamiento y su *primera recepción*[1048] por los latinos,[1049] el papel de iluminador[1050] y renovador[1051] que allí desempeño… todo ello hizo de Abī al-Walīd una figura emblemática del pensamiento arabo- musulmán no del todo libre de prejuicios,[1052] de errores[1053] y de tópicos de todo gusto.[1054]

ḥala murāquša, t. IV, benmanṣūr (2ā ed.), biog. n° 550, pp. 209-226; Az-Ziriqlī, *al-aᶜlāmu*, t. VI, pp. 281-282; Hāŷŷī Jalīfa, *Kašfu aẓ-ẓunūni*, t. II, pp. 114-121.

[1046] Ibn ᶜArabī, *al-futūḥātu al-makkiyyatu, ᶜUṯmān Yaḥyā* (ed.), t. II, p. 373.

[1047] H. Corbin dice al respecto lo siguiente: "La visión occidental a Ibn Rušd no ha sido muy amplia de horizonte porque se solía repetir que haya sido la figura más destacada de la llamada filosofía árabe". *Historia de la filosofía islámica*, N. Mruwwa y Ḥ. Qabīsī (trad. árabe), p. 359.

[1048] M. Cruz Hernández, "La primera recepción del pensamiento de Ibn Rušd (Averroes)", *Azafea*: Revista de Filosofía, 1 (1985) pp. 11-32.

[1049] C. de Vaux, "Première entrée d'Averroès chez les latins", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique*, V. 22 (1933), pp. 193-242.

[1050] A. M. Lorca, *El sabio cordobés que iluminó Europa*, 1 ª ed. El Paramo, Córdoba, 2010.

[1051] A. M. Lorca, "Ibn Rušd, renovador de la filosofía en el mundo medieval", en *Al encuentro de Averroes*, Lorca, Andrés Martínez (coord.), pp. 47-49.

[1052] "Al prevalecer la filosofía sobre la religión, [Ibn Rušd] dio una fuerte afirmación sobre la soberanía del pensamiento científico progresista y la filosofía racionalista con su materialismo histórico y privo el determinismo de la ortodoxia textual de su posición negativa ante el progreso social e histórico". ᶜAmmār ᶜĀmir, *mafhūmu al-gā'iyyati al-insāniyyati ladā Ibni Rušdin*, p. 101.

[1053] Son muchos los trabajos que advirtieron sobre los errores acerca de nuestro filósofo y jurista. De nuestra parte, añadimos sin comentarlos, dos ejemplos de orden bibliográfico: El primero dice lo siguiente: "He [Ibn Rušd] traslated the Works of Aristotle into Arabic, and wrote commentaries upon them", F. Florian, *History*

Ibn Rušd que conservñ la tradición cultural y social de su familia, con origines disputados entre los investigadores, consiguió reanudar la necesaria y urgente tarea de pensar y reflexionar, sea con la reducción de su obra a mera repetición siega de otro pensamiento y filosofía, o maniéndole en los tópicos,[1055] mitologías y exaltación ideológica partidista durante siglos.[1056]

A pesar de la crítica del valenciano Ibn Ŷubayr, Abū al-Ḥusīn Muḥammad b. Muḥammad al-Kinānī (614/1218) [1057] dirigida precisamente hacia el componente esencial de su apellido, [1058] - *ar-rušdu*- [1059] nuestro jurista era

---

of the moros of Spain, New Work, 1857, pp. 97-98; el segundo –que es autor de la edición crítica de la *riḥlatu al-ᶜAbdarī*- dice textualmente: "Ibn Rušd tuvo dos tratados, *aḍ-ḍarūrī fī al-manṭiq* y *falsafatu Ibn Rušd".* Abū ᶜAbd Allāh al- *ᶜAbdarī*, *riḥlatu al-ᶜAbdariyyi*, ᶜAlī Ibrāhīm Kardī (2ª ed.), nota n° 1, p. 65.

[1054] Conformamos con este ejemplo: "La filosofía de Ibn Rušd se convirtió durante la época del segundo jalifa Abū Yaᶜqūb Yūsuf, a la ideología del Estado". ᶜAmmār ᶜĀmir, *mafhūmu al-gā'iyyati al-insāniyyati ladā Ibni Rušdin*, p. 42.

[1055] El profesor A. Martínez Lorca analiza "algunos tópicos que todavía se mantienen en manuales, enciclopedias e incluso en algunos diccionarios filosóficos". Véase de este investigador, "Ibn Rušd, el filósofo andalusí que revolucionó Europa", *Jabeca*, 97 (2008), pp. 83-92; *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 63.

[1056] I. Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 21.

[1057] Para su biografía, véase por ejemplo: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXII, pp. 45-46; Ibn Saᶜīd, *al-mugribu*, t. II, biog. n° 588, pp. 384-385; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. II, p. 109; Abū al-ᶜAbbās as-Simlālī, *al-Iᶜlāmu*, Benmanṣūr (ed.), t. IV, biog. n° 539, pp. 175-180; A. ᶜInān, *tarāŷimun islāmiyyatun*, 2ª ed. pp. 328-337. Más datos se hallan en Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, pp. 267-272.

[1058] Véase el poema en Renan, *Averroes et l'Averroïsme*, pp. 24-25; González-Blanco (trad. esp.) t. I, pp. 42-43; trad. árabe, p. 43; Munk, *Mélanges*, pp. 427-428.

[1059] que significa entre otras cosas, 'madurez', 'capacidad de juzgar y de accionar según la razón' y 'habilidad de reaccionar ante un hecho con lucidez y clarividencia'. Véase Ibn Manḏūr, *Lisānu al-ᶜarabi*, t. III, pp. 175-177.

efectivamente el hijo predilecto de la madurez, de la rectitud,[1060] del buen juicio y nieto de otro hijo obediente de la madurez como era su abuelo, jurista de los más destacados ulemas que hubo en al-Andalus durante la época almorávide y almohade.

Su nombre era contrastado con su labor filosófica y jurídica como con su fama en la historia de la filosofía o su proyección intelectual en Occidente y posteriormente, en el mundo árabe. La madurez o *ar-rušdu* que encarnaba Ibn Rušd, tiene un importante rango en la jurisprudencia musulmana; porque sin dicha condición, nada habría que cumplirse en los mandamientos legales que afectan a la vida diaria de los musulmanes.

Dos aspectos, en nuestra opinión, testimonian esta madurez más allá de otros aspectos biográficos del mismo. Me refiero a la fidelidad al estudio y a la investigación científica y la integridad moral que marcaban nuestro jurista.

En lo que concierne el primer aspecto - el de su fidelidad al estudio y a la investigación científica- Ibn al-Abbār (658/1260),[1061] su biógrafo más acreditado, aporta un dato poco meditado por los estudiosos de la vida y obra del

---

[1060] "rectitud, n. pr. m., Roxd, y de aqui, Ibn Roxd, apd. que llevó el célebre médico, filósofo y escritor cordobés del siglo XII, Abulwalid Mohammed Ibn Roxd, conocido por Averroes", Lerchundi y Simonet, *Crestomatia arábigo-española*, p. 138.

[1061] Para su biografía, véase entre otros: Ibn Šākir al-Kutubī, *fawātu al-wafayāti*, ᶜAbbās (ed.), t. III, pp. 404-407; al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, t. II, pp. 589-594; al-Maarrī, *azhāru ar-riyāḍi*, t. III, pp. 204-207; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXIII, biog. n°234, pp. 336-339; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VII, p. 510; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. III, p. 292; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. IV, p. 114; Ibn Saᶜīd, *al-mugribu*, Š. Ḍayf (ed.), pp. 309-312; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico,* pp. 291-296; Ibn al-ᶜAbās as-Simlālī, *al-iᶜlāmu*, t. IV, benmanṣūr (2ª ed.), biog. n° 546, pp. 192-194.

faqīh y filósofo cordobés: éste no cesó de estudiar sino en dos ocasiones, en la noche de su boda y en el día de la muerte de su padre.[1062]

Este curioso dato refleja, entre otros, no sólo la fidelidad hacia el estudio y la investigación científica, sino también y sobre todo, esa conciencia pura e inquietante a la vez, de cumplir con su responsabilidad intelectual y religiosa. Ibn Rušd tenía la responsabilidad de despejar todo *qalaq* o inseguridad en el discurso filosófico heredado de los griegos: De ahí su labor comentario y hermenéutica a la enciclopedia aristotélica en particular y a la griega en general; su esfuerzo por proporcionar una atmosfera sana para la investigación filosófica y lógica capaz de generar una base para la convivencia entre la religión y la filosofía y preparar las condiciones favorables para la tolerancia religiosa e intelectual.

Pero su labor y esfuerzo no se pararon sólo aquí: nuestro jurista y filósofo dio lo mejor de sí para favorecer los elementos necesarios para el buen entendimiento de los fundamentos dogmaticos sin abuso doctrinal o político de los mismos. La vía imperial para lograrlo es rechazar la excesiva hermenéutica del discurso coránico y recurrir en todo momento a las directrices de la razón en la filosofía y en el derecho para abrazar a la verdad y disfrutar de la felicidad.

En cuanto al segundo aspecto, consideramos transcendente la ética investigadora que demostraba Ibn Rušd en su crítica a al-Gazzālī cuyo eco se repitió en otros autores.[1063] No nos interesa aquí su aspecto filosófico y epistemológico que sin duda alguna tiene su importancia, sino lo que nos llama más la atención aquí es la insistencia de nuestro jurista sobre uno de los

---

[1062] Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, p. 269; ᶜIzzat al-ᶜAṭṭār (ed.), t. II, p. 553.

[1063] Por ejemplo, Ibn. al-Jaṭib, *al-Iḥāṭatu*, t. III, A. ᶜInān (1ª ed.), pp. 266-267.

principios morales de la investigación científica: la *credibilidad*. Este principio, aunque parezca sin importancia en el contexto dialéctico e ideológico que condicionaba la actitud de *Ḥuŷŷatu al-Islāmi*, representa para nosotros- y desde luego para toda labor científica honesta- la base fundamental de todo quehacer intelectual. ¿Cómo sería credible la investigación científica sin este principio fundamental?

Al consagrarle unas líneas llenas de estima y consideración, Ibn Farḥūn (799/1397), al igual que Ibn al-Abbār, dice de él en su repertorio biográfico sobre los destacados mālikiyya que "no dejó de estudiar sino sólo dos veces durante su vida: el día del fallecimiento de su padre y la noche de su boda".[1064]

Este significativo testimonio revela hasta qué punto la vida de Ibn Rušd estuvo dedicada integralmente al estudio y al cultivo de la ciencia en su amplio sentido. Nada le desvió de su tarea como ulema y cadi preocupado por los diferentes problemas intelectuales y sociales de su época. Hasta en sus viajes por al-Andalus o a Marrakech como juez y médico, se dedicó a estudiar y analizar la naturaleza desde lo más pequeño en la tierra, hasta lo más grande en el cielo satisfaciendo su curiosidad como inquieto observador de la naturaleza que era.[1065]

El fruto de su dedicación primordial al estudio, le convirtió en opinión de varios biógrafos, en uno de los grandes de la ciencia jurídica y filosófica de su tiempo como veremos más adelante. El mismo Ibn Farḥūn añade que Ibn Rušd redactó, entre otros, casi unas diez mil páginas con especial tendencia hacia la

---

[1064] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷyu*, p. 379.

[1065] Este aspecto fue el objeto de una larga y detallada investigación del padre Alonso en su *Teología de Averroes*, págs. 26-30, 31, 32-35 y 36-41.

ciencia de los antiguos cuyo cultivo tenía la primacía sobre la gente de su época".[1066]

Ibn Rušd tenía una dedicación casi enciclopédica a varias disciplinas: desde la astronomía,[1067] hasta los Fundamentos del Derecho, pasando por la lógica, la medicina, la filosofía, la política, la literatura, la crítica,[1068] la teología especulativa o *kalām*, y tantas otras disciplinas. Su inmensa obra,[1069] es un testigo incuestionable al respecto.

Esta vida dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia quizás tenía como objetivo lo puramente científico más que lo ideológico aunque no pudo superarlo siendo implicado, de manera directa o indirecta - no importa cómo ni por qué- en la gran reforma almohade. [1070]

[1066] Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, p. 379.

[1067] Sobre su aportación a la astronomía, véanse Badawī, *Estudios y textos sobre filosofía y ciencia en los árabes*, p. 48.

[1068] Su comentario a la prosa rimada de Avicena sobre la medicina es parte esencial de esta disciplina aunque no la única teniendo en cuenta la rica e inmensa tarea critica llevada a cabo por el mismo en todas sus obras. La referencia a su comentario a la prosa rimada de Avicena sobre la medicina se halla en Haŷŷī Jalīfa, *Qašfu aẓ-ẓunūni*, t. I, Flugel, (ed.), 1941, Dāru al-Iḥyā'i al-ᶜArabiyyi (reed.), p. 63. Para el estudio de la misma, ᶜAmmār aṭ-Ṭālbī, "Ibn Rušd y su comentario a la Urŷūza de Avicenna", en *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd*, pp. 135-195.

[1069] H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Naṣīr Mruwwa y Ḥasan Qabīsī (trad. árabe), p. 359.

[1070] Es de interés sobre el tema, consultar el articulo de Andrés Martínez Lorca: "La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. Medieval, t. XVII (2004), pp. 399-413.

Ibn Rušd tenía, en opiniñn de Munk, todos los conocimientos accesibles en la época a los árabes y fue uno de sus escritores más fecundos" [1071] que formularon las dimensiones del proyecto cultural arabo-musulmán junto a Ibn Ḥazm en al-Andalus como afirma al-Ŷabrī.[1072]

Para tener una idea bastante clara de cómo estaba su vida dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia, es menester ojear aunque sea brevemente su bibliografía.

III. El corpus rušdiano

El propósito de este párrafo no es hacer una cronología de la composición de la obra de Ibn Rušd como llevaron a cabo M. Alonso (1893-1965),[1073] Cruz Hernández (1920-), [1074] Badawī (1917-2001)[1075] o Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī (1945-1992),[1076] porque –como afirman A. Martínez Lorca y C. Makkī- la cuestión "está lejos de haberse zanjado";[1077] ni realizar un análisis de su corpus basándose especialmente sobre tratados filosóficos, comparándolos con las

---

[1071] Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 429.

[1072] al-Ŷābirī, "El proyecto cultural árabo-musulmán en al-Andalus", pp. 13-14; *naḥnu wa at-turāṯu*, VIª ed. pp. 210-260; Manuel C. Feria Garcia (trad. esp.), pp. 267- 328.

[1073] *Teología de Averroes*, pp. 51- 98.

[1074] Cruz Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd, vida, obra, pensamiento, influencia*, 1 ª ed. pp. 55-58; 2ª ed. pp. 57-60; *Exposición de la "República" de Platón*, Estudio preliminar, XXXI- XXXV.

[1075] *Averroès*, pp. 31-35; *al-falsafatu wa al-falāsifatu fī al-ḥaḍārati al-ᶜarabiyyati*, pp. 116-117.

[1076] *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 47-126.

[1077] "Averroes, sobre las facultades locomotriz y desiderativa en el Taljīṣ del *De Anima*", *Ciudad de Dios,* 201 (2008), p. 203.

versiones hebraicas y latinas como en Munk (1803-1867),[1078] o Šaḥlān,[1079] ni tampoco ofrecer una lista de sus manuscritos y las ediciones de las mismas como hizo Maurice Bouyges (1872-1951)[1080], Badawī,[1081] Ángel Palencia (1889-1948),[1082] Cruz Hernández, [1083] G. Anawātī (1905-1993),[1084] ᶜUmar Farrūj (1906-1987), [1085] Salvador Gómez Nogales, [1086] Muḥammad ᶜAmmāra (1931-) [1087] ᶜĀṭif al-ᶜIrāqī (1935-)[1088] entre otros, ni proponer una reseña de su contenido como hizo S. Dunyā (desp. 1985);[1089] o hacer una crítica a lo hasta

---

[1078] S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 429-458.

[1079] *Ibn Rušdin wa al-fikru al-ᶜibriyyu al-waṣīṭu*, t. II, pp. 543-604.

[1080] "Inventaire des textes arabes d'Averroès", en *Mélanges de l'Université de St. Joseph*, t. VIII, pp. 1-45 ; t. IX. 1924, pp. 43-48.

[1081] A.Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam*, vol. II, pp. 745-761; *Averroès*, pp. 15-31; *al-falsafatu wa al-falāsifatu fī al-ḥaḍārati al-ᶜarabiyyati*, pp. 117-120.

[1082] A. G. Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥusīn Mu'niss (trd.) pp. 358-356.

[1083] Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española*, t. II, *Filosofía hispano-musulmana*, pp. 47-60; *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2ª ed. pp. 46-56.

[1084] G.C. Anawātī, *Bibliographie d'Averroès*, pp.36-40

[1085] ᶜUmar Fārūj, *Historia del pensamiento árabe hasta la época de Abenjaldun*, pp. 655-656.

[1086] "Bibliografía sobre las obras de Averroes", en *Multiple Averroès*, pp. 351-387.

[1087] *Al-māddiyatu wa al-miṯāliyyatu fī falsafati Ibn Rušd*, pp. 97-106.

[1088] *An-nazᶜatu al-ᶜaqliyyatu ᶜinda Ibn Rušd*, pp. 365-374.

[1089] Ibn Rušd, *tahāfutu at-tahāfuti*, Sulymān Dunyā (3 ª ed.), t. I, pp. 13-16.

hoy conocido de su *Corpus*[1090] como hizo nuestro malogrado maestro Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī , [1091] y el profesor al-Ŷabrī (1935-2010) en su nueva edición de las obras del filñsofo y faqīh cordobés, [1092] ni menos reproducir su *barnāmaŷ* tal como lo recoge Renan en su clásico sobre *Averroes y el averroísmo*,[1093] o Concepción Vázquez de Benito en su edición al *Commentaria Averrois in Galenum*,[1094] ni tampoco reproducir la relación de sus obras como remotamente hizo Ibn ᶜAbd al-Mālik al-Anṣārī en su *aḏ-ḏayl*[1095] o Ibn Abī Uṣaybiᶜa en su *ṭabaqāt*,[1096] o estudiarla minuciosamente como hizo Cruz Hernández, [1097] o Puig Montada.[1098]

[1090] Es el título de uno de los libros donde su autor critica la problemática de la bibliografía rušdiana. Véase al-ᶜAlawī, *al-matnu ar-rušdiyyu*, Casablanca, 1986.

[1091] Ibn Rušd, *maqālātun fī al-manṭiqi wa al-ᶜilmi aṭ-ṭabīᶜiyyi*, Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī (ed.), pp. 5-7; *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 11-45 y pp. 48-126.

[1092] Las ediciones críticas del Centro de Estudios de la Unión Árabe contienen un detallado análisis de las obras rušdianas publicadas a partir de los manuscritos hallados en las bibliotecas internacionales, y desde las mismas, se puede contemplar el magnífico esfuerzo que el coordinador del proyecto y la élite de expertos en Ibn Rušd, habían prestado a una edición digna del filósofo cordobés.

[1093] Renan, *Averroes y el averroísmo*, 2 ª ed. pp. 462-465; González-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 85-101; Pacheco (trd. Esp.), pp. 48-59; Zuᶜatir ᶜĀdil (trad. árabe), pp. 456-457.

[1094] Ibn Rušd*, Commentaria Averrois in Galenum*, pp. 283-286.

[1095] Iḫsān ᶜAbbās (ed.), t. VI, pp. 22-24.

[1096] Ibn Abī Uṣaybiᶜa, *ṭabaqātu al-aṭibā'i,* t. II, Maṭbaᶜatu al-Wahbiyyai (1ª ed.), pp. 77-78; Nizār Riḍā (ed.), pp. 532-533.

[1097] *Abū a l-Walîd Muḥammad Ibn Rušd (Averroes),* 2 ª ed. pp. 359-369.

[1098] "Proyecto vital de Averroes", *al-Qanṭara*, XXIII, 1 (2002), pp. 11-15.

Nuestro propósito es más sencillo y modesto a la vez: tratar de sustraer directamente de las fuentes bibliográficas más conocidas las obras de Ibn Rušd con escuetas anotaciones y comentarios bibliográficos.

De acuerdo con esta indicación, aḍ-Ḍabbī (599/1203), por ejemplo dice sobre Ibn Rušd que: "tiene compuestas obras que acreditan su erudiciñn". [1099]

Ibn Abī Uṣaybiᶜa (668/1269), afirma este dato cuando dice de él que "es bueno en la composición de los libros".[1100]

Otros biógrafos e historiadores lo mencionan parcialmente coincidiéndose en la mayoría de los casos en repetir los mismos datos bibliográficos.

La *Bidāya* es la más mencionada de todas sus obras y a veces, la única como en Ibn ᶜAbd al-Mālik al-Murrāqušī (703/1303).[1101]

Algunas fuentes no mencionan los títulos de sus obras, pero sí la disciplina a las que pertenecen. Ibn Saᶜīd al-Andalusī (685/1286) dice al respecto que Ibn Rušd "tiene compuestas muchas obras en la casuística, los fundamentos [del derecho], la gramática, la filosofía, y otras más". [1102]

Lo mismo hace Ibn al-ᶜImād al-Ḥanbalī (1089/1678) cuando dice que Ibn Rušd "compuso libros útiles sobre derecho, medicina, lógica, matemáticas y teología".[1103]

[1099] *bugyatu al-multamisi*, Codera y Rivera (eds.), p. 44; al-Abyārī (ed.), biog. n° 39, p. 79.

[1100] *ṭabaqātu al-aṭibā'i,* t. II, Maṭbaᶜatu al-Wahbiyya (1ª ed.), p. 75; Nizār Riḍā (ed.), p. 530.

[1101] *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, I. Abbās (ed.), t. VI, p. 21.

[1102] *al-mugribu fī ḥuliyyi al-magribi*, t. I, Šawqī Ḍayf (IV ed.), p. 105.

[1103] *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi,* t. VI, p. 523.

Al-Bunnāhī (desp. 794/1391), que menciona algunos títulos, se conforma con la *Bidāya*, *manāhiŷu al-aḏillati fī al-kašfi ᶜan ᶜaqā'īdi al-millati*,[1104] *šarḥu al-ḥamdāniyyati*, *al-kulliyātu*, [1105] *šarḥu urŷūzati Ibn Sīnā*, y *faṣlu* [1106] *al-maqāli*.[1107]

Ibn Farḥūn (799/1396), quien dice de él que "tiene compuestas obras de sumo interés" y aðade más un título - *mujtaṣaru al-mustaṣfā*- a las ya mencionadas obras, afirma que tiene en su haber "otros más que superan los sesenta".[1108]

Esta cifra, es la mencionada también en al-Ḥaŷwī (1376/1956) y Majlūf (1355/1936), ambos después de mencionar las obras citadas en los anteriores historiadores y biñgrafos, coinciden en que "sus tratados superan los sesenta".[1109]

[1104] Aparece también en Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜarifīna*, t. II, p. 585.

[1105] Véase datos bibliográficos sobre su manuscrito, en Guillén Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de Madrid*, p. 66.

[1106] Aparece también en Ḥaŷŷī Jalīfa, *qašfu aẕ-ẓunūni*, t. II, Flugel (ed.), Dāru al-Iḥyā'i al-ᶜArabiyyi (reed.), p. 1261.

[1107] Al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laŷnatu I'ḥyā'i at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), p.111. Una copia de este manuscrito es propiedad personal del malogrado ulema Muḥammad al-Mannūnī (1915-1999) como lo apunta en su *ḥaḍāratu al-Muwaḥidīna*, p. 209.

[1108] *ad-dībāŷu*, p.379.

[1109] Al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 63-64, Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, p. 147.

Al-ᶜAbbās b. Ibrāhīm as-Simlālī (1378/1959), quien, al igual que los anteriores, cita los tratados ya mencionados calificándolos todos de "suma utilidad", aporta un nuevo título, el de *aḍ-ḍarūriyyu fī al-ᶜarabiyyati*.[1110]

Concluyendo este apartado, diremos que la obra hasta ahora conocida de Ibn Rušd[1111] comprende obras filosóficas, teológicas, jurídicas, astronómicas, filológicas y médicas, que pasan del centenar.

Entre ellas deben destacarse: a)[1112] Los Comentarios al "Corpus aristotelicum", que comprende: 1. Los Comentarios menores (*Ŷawāmiᶜ*) a la *Isagoge de Porfirio*, al *Órganon*, *Retórica*, *Poética*, *Física*, *De Coelo et Mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorológicos*, *De Anima*, *Metafísica*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium* y *Parva Naturalia*, de Aristóteles. 2. Comentarios medios (*Taljīṣāt*) a la *Isagoge de Porfirio*. El *Órganon*, *Retórica, Poética, Física, De Coelo et Mundo, De generatione et corruptione, Meteorológicos, De Anima, Metafísica y Ética nicomaquea*, de Aristóteles, y a la *República*, de Platón o *aḍ-ḍarūrī fi- as-siyāsa*. Y 3. Comentarios mayores (*Tafsīrāt*) a los *Segundos Analíticos*, *Física*, *De Coelo et Mundo*, *de Anima* y *Metafísica* de Aristóteles. b) Los Comentarios a Ptolomeo, Alejandro de Afrodisia, Nicolás de Damasco, Galeno, al-Farābī, Ibn Sīnā e Ibn Bāŷa. **c**) El famoso *tahāfut at-tahāfut* (Destrucción de la Destrucción de la

---

[1110] *al-iᶜlāmu*, Benmanşūr (2ª ed.), t. IV, p. 129.

[1111] Me reafirmo en las reflexiones criticas del profesor al-ᶜAlawī acerca del corpus averroestico en su introducción a las *maqālātun fī al-manṭiqi wa al-ᶜilmi aṭ-ṭabīᶜiyyi* de Ibn Rušd, pp. 5-7; y en la totalidad de su tesis en *al-matnu ar-rušdiyyu*, antes citado.

[1112] Remito el lector aquí a la excelente monografía de M. Cruz Hernández sobre Abū al-Walīd, *vida, obra, pensamiento, influencia*, especialmente las páginas dedicadas a la "Relación de los escritos de Ibn Rušd", pp. 46-51 y las "Obras conservadas pero dudosas en cuanto a su contenido real", pp. 51-52.

filosofía, de al-Gazzālī. d) *El tratado De Substantia Orbis*. e) Cuatro importantes escritos teológicos y jurídicos: *faṣl al-maqāl*, *kašf ʼal-manāhiŷ*, *aḍ-ḍamīma* y la *Bidāya*; y f) *kitābu al- kulliyyāti fi aṭ-ṭibibbi*[1113] (Libro de las generalidades de la medicina).[1114]

[1113] La primera edición de este tratado apareció en Larache, Imprenta de Artes Gráficos Boscá, 1939. La edición árabe posterior estuvo a cargo de José María Fórneas y Camilo Álvarez de Morales, *Las Kulliyāt de Averroes*, 2 vols, CSIC, Madrid, 1987. La primera traducción a una lengua moderna fue realizada por María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez de Morales: *El libro de las generalidades de la medicina*, Madrid, Trotta, 2003. Para el estudio sobre dicho tratado, véase José María Fórneas, "En torno al *Kitāb* al-*Kulliyāt*: Texto e interpretación", *Actas del Congreso sobre Averroes*, Córdoba, 1998, pp. 1-11.

[1114] La revista magrebí del libro, publicó un interesante suplemento bibliográfico bilingüe (árabe y francés) de las obras de Averroes testificando la presencia del mismo en la conciencia filosófica moderna. Véase Prologues*, Revue Maghrébine du Livre*, Casablanca, 15 (1998), pp. 2-17.

Cap. II: Ibn Rušd: jurisprudencia, judicatura y legado

"Ibn Rušd tomñ la bandera del *fiqh* con su mano derecha y la de la filosofía con su mano izquierda y era jefe en ambas disciplinas".[1115]

Este testimonio del prestigioso jurista e historiador marroquí el ulema ᶜAbd Allāḥ Guennūn (1908-1989), indica obviamente la magistratura de Ibn Rušd en el derecho y en la filosofía.

Pero en el mismo tiempo, indica la prevalencia inconsciente del derecho sobre la filosofía en la mentalidad árabe- islámica. Siempre se veía a la filosofía como disciplina ajena a la cultura islámica,[1116] y por consiguiente rechazada fuera de la pragmática intelectual islámica siendo incapaz de representar, como lo hicieron los *mutakalimūn*, el verdadero espíritu del pensamiento islámico como en ciertos estudiosos,[1117] mientras que el derecho estaba considerado como parte integral del mismo.

Ibn Rušd que fue ejemplo de esta hegemonía entre derecho y filosofía, supo armonizar ambas disciplinas y cosechó en las mismas sus mejores frutos

---

[1115] Guennūn, *an-nubūgu al-magribiyyu*, t. I, p. 198.

[1116] Para las actitudes de los *fuqahā'e* ante la filosofía y la lógica, véase Badawī, *at- turāṯu al yūnāniyyu fī al ḥaḍārati al- islāmiyyati*, pp. 158-167.

[1117] Uno de los representantes contemporáneos de esta tendencia, es el egipcio an-Naššār (m. 1982): "los *mutakalimūn* eran los verdaderos portavoces del pensamiento islámico. [En cuanto a] estos filósofos (al-Fārabī, Avicena e Ibn Rušd) no representaban absolutamente nada de la originalidad filosófica islámica en lo que nos queda de sus libros", ᶜAlī Sāmī an-Naššār, *naš'atu al fikri al- Islāmiyyi fī al Islāmi*", t. I, VIª ed. Dāru al-Maᶜārifi, al-qāhiratu, 1977, p. 166 y 47. Véase asimismo nuestro trabajo: "Los verdaderos filósofos del Islam. Selección de textos de Sāmī an-Naššār sobre la crítica de la filosofía peripatética en el mundo islámico", *Astrolabio, Revista Internacional de Filosofía*, (6) 2008, pp. 60-69.

partiendo del siguiente fundamento: "la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo".[1118]

Ahora bien: al ser jurista, al ejercer la judicatura en las dos importantes capitales del al-Andalus, Sevilla y Córdoba respectivamente, ¿cómo pudo armonizar en su vida práctica y teórica, la judicatura con el Derecho y éste con la filosofía?

I. Ibn Rušd, como jurista y juez

La información que nos proporciona Ibn ᶜAbd al-Mālik al-Murrāqušī (703/1303) a propñsito de la relaciñn de Ibn Rušd con el Derecho es un poco dudosa. El autor del suplemento de *aṣ-ṣilatu* o *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, escribe, citando a Abī al-ᶜAbbās b. Hārūn, que Ibn Rušd "no se destacó en el Derecho como se destacó en otras disciplinas".[1119]

Más adelante, el mismo Ibn ᶜAbd al-Mālik puntualiza que "Ibn Rušd tenía como objetivo, unir la Ley con la filosofía". [1120]

Los dos datos son en sí, un poco contradictorios ¿Cómo es posible que alguien que no hubiera sido destacado en el derecho, hubiese intentado unir las dos verdades como acertadamente hizo el autor de *faṣlu al-maqāli*?

El dato que al contrario, nos proporciona Ibn al-Abbār, pone entre paréntesis la información de Ibn ᶜAbd al-Mālik antes mencionada. En su *at-taqmilatu*, este autor describe a Ibn Rušd como a quien "la comprensiñn o inteligencia es más trascendente en él que la *riwāya* o recensiñn".[1121]

[1118] Ibn Rušd, *Faṣl*, al-qāhiratu (ed.) p. 6; Naṣrī Nādir (ed.), p. 35; ᶜAmmāra (ed.), pp. 31-32; al-Ŷābrī (ed.), p. 96; Alonso (trad.), p. 161.

[1119] Ibn ᶜAbd al-Mālik, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, t. VI, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), p. 22.

[1120] *Ibíd*., t. VI, p. 29.

[1121] Ibn al-Abbār, *at-taqmilatu*, t. II, p. 552.

El primer y simple interrogante que nos planteamos al respecto es el siguiente: ¿Cómo se llega a *comprender* sin *aprender* las cuestiones del Derecho?

La formaciñn científica de Ibn Rušd, tal como era usual en al -Andalus durante generaciones,[1122] se basaba entre otras disciplinas, sobre el Derecho canónico. Así Abū al-Walīd recibió esta disciplina de la mano de destacados ulemas como su propio padre, Abū al-Qāsim, Aḥmad b. Muḥammad (563/1167) de quien aprendió *al-muwaṭṭa''e* y las tradiciones proféticas; Abū Marwān, ᶜAbd al-Mālik b. Masarra al-Qurṭubī (522/1128); Ibn Baškuāl, Abū al- Qāsim Jalaf b. ᶜAbd al-Mālik al-Anṣārī (578/1182); Ibn Ḥamdīnn, Abū Ŷaᶜfar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Qurṭubī (548/1153); al-Imām, Abū ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. ᶜAlī al-Māzarī, (536/1141) y otros más. [1123]

¿Cómo es concebible que a alguien como Ibn Rušd, autoridad en la medicina y en el Derecho, como apunta Ibn al-Abbār [1124] y otros,[1125] se le atribuyesen tal limitación? Ello sin mencionar que la mayoría de sus biógrafos lo llaman siempre por su nombre de *faqīh* que le corresponde por antonomasia

---

[1122] Sobre la crítica de la enseñanza en al-Andalus durante los siglos V y VI, vénase las consideraciones un poco fuertes de Abī Bakr b. al-ᶜArabī, *al-ᶜawāṣimu mina al-qawāṣimi*, A. Bādīs (ed.), t. II, pp. 207-208.

[1123] El profesor Al-Mujtār at-Tlīlī enumera seis de los maestros de Ibn Rušd según las fuentes históricas más destacadas. Véase su voluminoso *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, pp. 123-126.

[1124] Ibn al-Abbār, *at-taqmilatu*, t. II, al-ᶜAṭṭār (ed.), p. 554.

[1125] Al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 63. Esta fórmula- la autoridad en la medicina y derecho- era aplicada también a otro *faqīh* mālikī por al-Cādī ᶜIyāḍ sobre al-Māzarī. Véase *al-gunyatu*, Ŷazzār (ed.), p. 65.

como hacen por ejemplo sus dos discípulos Ibn Jayr de Sevilla (575/1179)[1126] e Ibn Ṭumlūs de Alcira)620/1223). [1127]

Pero la prueba más concluyente de todas es el simple hecho de que Ibn Rušd nos haya legado sus obras sobre la jurisprudencia. Quizás con esto nuestro *faqīh* y filósofo venció a quienes les negaron la notoriedad en dicho campo.

Su talante jurídico se mostró tan temprano con sus tratados del *fiqh* y de sus fundamentos,[1128] con un notable sentido crítico a la postre, como se manifiesta claramente en su *mujtaṣaru al- mustaṣfā* del al- Gazzālī llamado *aḍ-ḍarūriyyu fī uṣūli al-fiqhi,* (*Lo necesario en la ciencia del derecho musulmán*),[1129] o *Lo que hay que saber de los fundamentos del derecho islámico*.[1130]

Sus obras, que indican su dedicación magistral al Derecho, son harto conocidas por los biógrafos, si bien como la mayoría de sus escritos permanecen inéditos.

[1126] *fihrasatu ibn Jayr*, Codera y Ribera (eds.), t. X, p. 459; al-Abyārī (ed.), t. II, p. 596.

[1127] Ibn Ṭumlūs, *šarḥu Urŷūzati Ibn Sīnā fī aṭ-ṭibi*, Dāru al-Kutubi al-waṭaniyyatu, Túnez, manuscrito n° 5255. Citado en at-Tlīlī, *Ibn Rušd fī al-maṣādiri al-ᶜarbiyyati*, p. 63.

[1128] Ibn Abī Uṣaybiᶜa dice que Ibn Rušd tuvo dos tratados sobre el fiqh: *nihāyyatu al muŷtahidi fī aṭ-ṭibi* y al *muqaddimātu fī aṭ-ṭibi*. Véase Ibn Abī Uṣaybiᶜa: *ᶜUyyūnu al-anbā'i fi tabaqāti al- Attibā'i*, Maṭbaᶜatu al-Wahhābiyya, 1882. Citado en Ibn Rušd, *tahāfutu at-tahāfuti*, S. Dunyā (ed.), p. 13.

[1129] P. Montada, *Averroes, juez, médico y filósofo*, p. 56.

[1130] *Ibíd*., p. 108.

Renan, [1131] por ejemplo, explorando varias fuentes, mencionó cuantas de sus obras en la jurisprudencia, eran mencionadas, algunas de ellas desconocidas, como su comentario sobre *al- hamdāniyyatu*, [1132] otras inéditas y las demás son famosas y muchas veces editadas como la *Bidāya* y *aḍ-ḍarūriyyu fī al-fiqhi*. [1133]

González Palencia, quien se interesó por la actividad intelectual en al-Andalus, dedicó sñlo tres líneas a Ibn Rušd el jurista en un libro de más de 500 páginas.[1134] Lo que indica que si bien nuestro pensador fue conocido como jurisperito, los historiadores e investigadores modernos no lo valoraron como tal, salvo en contadas ocasiones. Razón por la cual realizamos este trabajo nuestro.

Pero ello no significa que no haya habido otros investigadores, aunque de reducido número, que atendieron este aspecto transcendental en el quehacer intelectual de Ibn Rušd. Los trabajos de Brunschvig,[1135] ᶜAbd al-Maŷīd at-Turqī,[1136] ᶜAbd Allāḥ Guennūn,[1137] y Maḥmūd ᶜAlī Makkī[1138] para citar sólo a

---

[1131] E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, 1ª ed. de 1852, pp. 55-56; Gonzáez-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 95-96; Héctor Pacheco (trad. esp.), pp. 68-69; b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 71-72.

[1132] Al-Bunnāhī, *tārīju qudāti al-andalusi*, Laŷnatu I'ḥyā'i at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (5ª ed.), p. 111.

[1133] Al-Ŷabrī lo considera parte de los manuales pedagógicos y señala su carácter crítico y renovador. Véase su monografía *Ibn Rušd, Sīratun wa fikrun*, págs. 76 y 77-80.

[1134] *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥusīn Mu'niss (trad.), p. 358.

[1135] "Averroès juriste", en *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. Repr. en Brunschvig, *Etudes d'Islamologie*, ed. A. Turkī, 2vols. Paris, 1976, pp. 167-200. Este trabajo será citado más adelante con frecuencia utilizando la primera referencia.

[1136] "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme y de l'Espagne musulmane", *Multiples Averroès*, pp. 33-43. La versión árabe ha sido publicada por primera vez en las *Actas de Ibn Rušd y su escuela en el Occidente islámico,* Facultad de Letras, Rabat, 1979, pp. 157-165.

estos precursores,[1139] se convirtieron en obligada lectura para aquellos que quieran profundizar en el tema.

***

La judicatura en Ibn Rušd no fue sñlo un legado familiar que recibió de los suyos y lo legó a su hijo, sino que fue una culminación de su propia carrera profesional e intelectual. Él que había sido un destacado jurisprudente, no se conformó con acumular distintos conocimientos a través de su solida formación legal de la mano de su padre o de otros maestros, sino que se empeñó en ponerla en práctica, enfrentándose a los riesgos de la realidad y a la pretensión de armonizarla con los preceptos ideales y éticos.

Cuando desempeñó su cargo de juez de Sevilla y de Córdoba, no era sólo mayor de edad para distinguir el bien del mal, como exigía en su *Comentario a la Republica de Platón*, [1140] sino que era mayor en sabiduría para ejercer su cargo público como juez o juez Supremo en su Córdoba natal. [1141]

No tenemos constancia de que hubiera compuesto algún tratado sobre su experiencia profesional como juez. Los jueces de hecho solían redactar sus

---

[1137] "Ibn Rušd al-faqīh", en *ŷawalātun fī al-fiki al-islāmiyyi*, 1ª ed. Maṭbaᶜatu Disprīss, Tetuán, 1980, pp.105-118. Hay una traducción castellana publicada sin firma en *Pensamiento*, *Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 25, 97-99 (1969), pp. 195-206.

[1138] "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", en *Al encuentro de Averroes*, Lorca, A. M. (coord.), pp.15-38.

[1139] Tendremos ocasión de mencionar a otros investigadores que se interesaron por el aspecto jurídico en Ibn Rušd cuando hablemos de su *Bidāya*.

[1140] *Aḍ-ḍarūriyyu fī as-siyāsati de Ibn Rušd*, C. Hernández (trad. y estudio), pp. 33-34; A. Šaḥlān (trad.), pp. 101-102.

[1141] Ibn ᶜIdārī, *al-bayānu al-mugribu*, Sección de los Almohades, p. 156.

orientaciones prácticas que si bien no forman parte de los *manuales* en la materia, tampoco se salían del género literario denominado *adabu al-qāḍī* o moral de juez.

De hecho, existe una abundante bibliografía sobre las directrices que los jueces tenían que seguir según la doctrina de Mālik compuestas originalmente en prosa rimada y tratados que las comentan,[1142] e incluso, hay epístolas cuyos autores felicitan a sus amigos por haber obtenido el cargo de Cadi como era costumbre en al-Andalus.[1143]

Excepto sus conocidos tratados sobre la jurisprudencia, y sus dictámenes jurídicos, que fueron siempre saludados,[1144] Ibn Rušd no compuso pues ningún tratado sobre su experiencia jurídica práctica.

Pero ello no impide deducir, según datos biográficos sobre el tema, "sus conocimientos en la materia y su integridad como juez" que "constituían- como dice el profesor A. Martínez – dos motivos fundamentales por los que era tan apreciado en la corte almohade". [1145]

A título de ejemplo, Ibn ᶜAbd al-Mālik al-Murrāqušī transmite una "curiosa anécdota" de una de sus actuaciones que dice así:

[1142] A título de ejemplo, la conocida *manẓūma* de Ibn ᶜĀṣim al-Garnātī sobre los deberes de los magistrados seguidores de Mālik publicada en el mismo volumen junto a su comentario. Véase Muḥammad b. Yūsuf al-Qāfī, *'Iḥqāmu al-Aḥqāmi ᶜalā tuḥfati al-ḥuqqāmi*, 3ª ed. Dāru al-Fikri, Beirut, 1981.

[1143] Véase Ibn Bassām, *aḏ-ḏajīratu*, I. ᶜAbbās (ed.) 3ª parte, t. II, pp. 555-556.

[1144] Makkī, "contribución", p. 17.

[1145] *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 52.

> "Un maestro [llamado al-Wazgī] fue acusado de acoso sexual a un joven alumno [apodado al-Garnūq]. Demostrada en el juicio la veracidad de la acusaciñn, Averroes condenñ al maestro a unos azotes y a mantenerse alejado de ese joven estudiante".[1146]

La acusaciñn que es seria y peligrosa a la vez, no impidiñ que Ibn Rušd tomase medidas correspondientes a su gravedad, como es debido en este caso, como es por ejemplo desterrar al estudiante que al parecer era de bello rostro, sino que se conformase con alejarlo del acoso; porque de éste no se salvaría aunque fuera en otro lugar.

El conocimiento de las dificultades que llevan a realizar tal dictamen – el destierro- para el estudiante y para su familia, quizá influyó en que nuestro juez se conformase con el alejamiento del maestro del estudiante y que el primero recibiese los azotes merecidos. Tal actuación serviría indudablemente como prevención ante cualquier posible acoso sexual.

¿De cómo le servirá pues el destierro de todos los acusados sabiendo que el acoso existió, existía y existirá por más largo tiempo en la vida de los humanos? Así la gracia y la justicia habían sido armonizadas en la actuación de nuestro juez.

A pesar de su importancia en el desarrollo vital de Ibn Rušd, "se pasa de puntillas – como afirma A. M. Lorca- sobre su labor profesional como juez mayor de Sevilla y Córdoba y como autor de una importante obra jurídica, la *Bidāya*".[1147]

[1146] Ibn ᶜAbd al-Malik, *al-muᶜŷibu*, al-ᶜAryān (ed.), t. III, p. 382; Dozy (ed.), pp. 222-223. La citación ha sido tomada de A. Martínez, *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 53. Las referencias es de nuestra autoría.

[1147] Véase, A. M. Lorca, *El sabio cordobés,* p. 10.

¿Es necesario recordar de nuevo que nuestro presente trabajo es una iniciativa más para superar esta laguna?

Dejemos aparte tal pregunta a su autoresolución y sigamos averiguando otras facetas de nuestro *faqīh* y filósofo.

II. Filosofía y Derecho en Ibn Rušd

Quizá la mejor armonía que se manifestñ en Ibn Rušd es aquella que se reflejaba en su doble dedicación a la filosofía y al Derecho. Muchos son los estudiosos que analizaron la relación de la filosofía con la medicina y de ésta con el derecho en Ibn Rušd,[1148] pero nadie se preocupó por la relación de la filosofía con el derecho como bien afirma M. Arkoun (1928-2010).[1149]

Probablemente el hecho de que las dos primeras disciplinas están plenamente justificadas en el quehacer intelectual griego, ayudó mucho en esa despreocupación. La pertenencia de la filosofía al órganon aristotélico y al conjunto del saber griego, hizo que el interés de Ibn Rušd por la misma se viese como si fuera incompatible con la actividad intelectual islámica.

La única interpretación que se les ocurre hacer a algunos investigadores es atribuirla al talento extraordinario de Abī al-Walīd. Pero los ejemplos en la cultura islámica eran muy abundantes y dejaron perplejos a quienes se inclinaban a dicha interpretación.

Avicena (428/1036), al-Farrābī (339/950), al-Kindī (256/873), Ibn Ṭufayl (581/1185), Ibn Bāŷa (533/1138) y otros más, se dedicaron a la filosofía y a la medicina aunque ambas estaban consideradas como integrantes de la *ciencia de*

[1148] ᶜAmmār aṭ-Ṭālbī, Discusiones, en *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd*, p. 201.

[1149] "Ibn Rušd, rā'idu al-fikri al-ᶜqlāniyyi wa al-islāmu al-mustanīru", *ᶜĀlamu al-fikri*, Número especial sobre Ibn Rušd, p. 20.

los antiguos y por tanto, miradas con cierto recelo a pesar de la utilidad práctica de una de las dos, esto es, de la medicina curativa o terapéutica.

A pesar de ello, nadie dijo que la dedicación de estos maestros a la filosofía y la medicina fue posible por causa de sus talentos. El saber científico e intelectual en aquellas circunstancias estaba en proceso de germinación bien lejos de todo casticismo.

Habrá que reflexionar sobre otro factor que posibilitó esta magnífica conexión y armonía que caracterizaba la producciñn intelectual de Ibn Rušd al interesarse por la filosofía y por el Derecho. Ello no explicaría sólo la naturaleza de su pensamiento, sino también la causa o causas del mismísimo interés por dos disciplinas aparentemente diferentes, pero en el fondo, son totalmente complementarias.

El Derecho, perteneciendo a un contexto sociológico e histórico diferente del griego, parte de un paradigma teologal sustancialmente islámico: la existencia de un sólo Dios, omnipotente y único. La teología especulativa o *kalām*, es la que se encarga de demostrar la veracidad de tal existencia y esencia tal como nos lo recuerda Ibn Jaldūn.[1150]

Pero dicho paradigma es mero postulado en la filosofía. Si se toma como tal es sólo para demostrar algo más transcendental, como es la *esperanza* por ejemplo, la *dignidad humana* o la *felicidad intelectual*. De ahí su incompatibilidad con la solución de los asuntos interhumanos, tarea, entre otras, que corresponde al Derecho realizar.

[1150] *Al-muqaddimatu*, Dāru al-Qalami (ed.), pp. 458-467.

Pero ocurre que el Derecho o *fiqh,* significa literalmente comprensión, agudeza y entendimiento.[1151] ¿Cómo es posible solucionar los asuntos terrenales del hombre sin ese dispositivo intelectual? Aquí es donde entra la filosofía en escena y ofrece su grano de arena para resolver cuantos problemas son planteados.

Desde luego, la filosofía es incapaz de pronunciar la *última palabra*, no porque no deba intentarlo, sino porque no está concebida para hacerlo. Dicho de otro modo, la filosofía no es capaz de ofrecer *soluciones*, sino más bien de especular sobre *situaciones*.

Si meditamos un momento sobre el *fiqh*, como perspectiva racional – porque el contenido del *fiqh* es lo *racional* o al menos lo *racionalizado*- el resultado sería más o menos un conjunto de *situaciones* que se plantea resolver bajo un concepto doctrinal, es decir, los diferentes problemas del hombre en sociedad y en privado.

Ahora bien, el *fiqh* no proporciona sólo soluciones, sino que aborda situaciones fundadas en la comprensión, entendimiento y agudeza de las fuentes del saber y de las orientaciones sacramentales.[1152]

La filosofía como reflexión racional, no está lejos de esta tarea: está ahí, manteniendo la observancia de las premisas lógicas y epistemológicas del

---

[1151] En este sentido, Al- Ŷurŷānī dice lo siguiente: "Lingüísticamente, es entender lo que el hablante quiera decir. Técnicamente es el conocimiento de los juicios legales prácticos desde sus minímos detallados indicios". Al- Ŷurŷānī, *at-taᶜrīfātu*, p. 175.

[1152] El conocimiento es parte fundamental en el *fiqh*, pues mediante el conocimiento se puede formular el juicio. Este es el presupuesto de todo *fiqh*. al-Bāŷī, por ejemlo, precisa, en definición de esta ciencia que: "es el conocimiento de los juicios legales". Al- Bāŷī, *al-ḥudūdu fī al-uṣūli*, Nazīh Ḥammād (1 ª ed.), pp. 35-36.

pensamiento. La conexión de la filosofía con el *fiqh* está por el momento clara.[1153]

Pero queda una cosa más: el *fiqh*, no es sólo entendimiento, comprensión y agudeza, sino también *derechos* y *leyes*: El vocablo *derecho*, al que usualmente se utiliza para denominar este campo del *fiqh*, no es del todo preciso, no porque no distingue entre *derecho positivo* y *derecho canónico*, sino porque refleja sólo la *finalidad* y no menciona el *medio* al que pretende emplear para lograr sus objetivos, o sea, los derechos individuales o sociales.

El *derecho* es un *fin* que hay que alcanzar. En cambio, el *fiqh* es un medio que hay que emplear. Denominar al *fiqh* como derecho, es escoger el *fin* y deshacerse del *medio*.

Pero no por ello son diferentes y, por consiguiente, incompatibles. Al contrario, son complementarios desde el punto de vista de la teoría jurídica: ambos son en cierta manera un modo de comprender situaciones humanas y un esfuerzo por conseguir que se les asignan los derechos que merezcan, inspirándose, cada cual por su lado, en determinadas leyes.

¿No es este un denominador común entre *filosofía* y *fiqh*, teniendo en cuenta que el dispositivo racional del *fiqh* en la teoría islámica no sale de la *episteme* establecida en la enciclopedia griega?

Por el momento no hay nada novedoso en la dedicaciñn de Ibn Rušd a la filosofía y al *fiqh*. Pero hay que insistir sobre un aspecto muy particular en nuestro filósofo y *faqīh* que tendremos ocasión de comprobar mas tarde. Me

---

[1153] Un investigador marroquí actual plantea la hipótesis de que los fundamentos del derecho formaban el núcleo básico de la producción filosófica de Ibn Rušd. Véase Ibrāhīm Buršašin, "ᶜani al-uṣūli al-fiqhiyyati li fiᶜli at-tafalsufi ᶜinda Ibn Rušd", *maŷalatu at-Tārīji al-ᶜArabiyyi*, 6 (1998), pp. 279-300.

refiero a su actitud crítica respecto a los teólogos, a los filósofos y a los *fuqahā''e*

No es de nuestra competencia investigar aquí si Abū al-Walīd acertñ o no en su crítica, ni tampoco si lo hizo en función de su adhesión al proyecto almohade.[1154]

Algunas de esas cuestiones habían sido tratadas por varios investigadores, Goldziher, Gauthier, Brunschvig, M. Watt (1909-2006), Urvoy y al-Ŷabrī entre otros.[1155] Sólo diremos por el momento, que intentó renovar el discurso jurídico, político y filosófico[1156] de su tiempo; reimplantarlo sobre sólidos pilares esforzándose en proporcionar a los lectores un dispositivo razonable y racional de preferencias y opciones correspondientes a los problemas terrenales del hombre.

En esa tarea renovadora, se conformó con *lo necesario en la política* y en el derecho, con lo estrictamente establecido de *los métodos de demostración*, y con advertirnos sobre la *destrucción de los filósofos*. "Por esto no debe causar extrañeza –según Emilio Tornero- el que Averroes haya compuesto tratados de jurisprudencia musulmana. Es una actividad que está en perfecta consonancia con su pensamiento".[1157]

[1154] ᶜAmmār ᶜĀmir, *mafhūmu al-gā'iyyati al-insāniyyati ladā Ibn Rušd*, p. 42.

[1155] Para más datos bibliográficos, véase A. Martínez Lorca, *Maestros de Occidente*, notas n° 54 y 55, p. 61.

[1156] Este aspecto ha sido analizado por el profesor A. Martínez Lorca en su artículo: "Ibn Rušd, renovador de la filosofía en el mundo medieval", incluído en *Al encuentro de Averroes*, A. Martínez Lorca (coord.), pp. 47-49.

[1157] E. Tornero "La función sociopolítica de la religión según Averroes", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* IV (1984), p. 81.

De esta manera podemos quizás entender el porqué de su dedicación en el mismo tiempo, a la *filosofía* y al *Derecho*.

¿Pero no será que la *voluntad del saber* es lo que le orientó en toda su carrera intelectual y así se preocupó por todos los géneros del conocimiento de su tiempo?

III. El legado de Ibn Rušd en las dos orillas

Después de este recorrido en la biografía y bibliografía de Ibn Rušd, conviene aportar algunas reflexiones en torno a su legado. Pero ante todo, quisiéramos definir el significado de las *dos orillas* que se supone heredaron dicho legado.

Por *orillas*, nos referimos al mundo árabe-islámico y a Occidente. La justificaciñn de esta referencia es evidente: Ibn Rušd fue el fruto de una cultura árabe e islámica con ingredientes recibidos de otras civilizaciones, persa y helénica entre otras. La germinación, la producción y la dialéctica de su pensamiento y de su obra se desarrollaron en tierra del entonces *Dāru al-Islami*. Sus interlocutores eran tanto orientales como occidentales: al-Farābī, Ibn Sīnā, al-Gazzālī, Aristñteles, Platñn, Galeno, para no citar que éstos nombres ilustres del pensamiento humano.

El caudal fluido que normalmente divide dos orillas entre sí está armñnicamente unido en Ibn Rušd quien supo personificar aunque alegóricamente la errónea *doble verdad* de la que tantas veces él mismo fue víctima.

En el caso de Ibn Rušd, llegó un momento en que las dos orillas se separaron tomando una dimensión geográfica y simbólica a la vez: El mundo arabo-musulmán estuvo a punto de fertilizar la semilla rušdiana en su tierra, a

pesar del calvario[1158] que tantas veces sufrieron allí las formas de la racionalidad.

Desgraciadamente la salida física de los restos mortales de Abī al-Walīd, conllevó un traslado simbólico de su espíritu hacia la otra orilla, es decir, hacia Occidente.[1159] Allí donde floreciñ el espíritu rušdiano aportando – como es harto sabido- lo mejor de su talento.

Pero desde que Renan y Munk publicaron sus trabajos ya clásicos sobre Ibn Rušd, dando por ello el primer paso a los llamados *Estudios rušdianos modernos,* [1160] el interés por nuestro filósofo y *faqīh* se ha incrementado. "Desde mediados del siglo XIX – dice A. M. Lorca- se ha ido recuperando la herencia científica de Averroes en Europa y fuera de ella, sobre todo en los centros académicos norteamericanos y en el mundo árabe".[1161]

La iniciativa de revivificar el espíritu rušdiano fue obra de Faraḥ Anṭūn (1874-1922) ya en 1903, quien quiso con la publicación del material acerca del sabio cordobés, "acercar las distancias entre los elementos de Oriente, purificarles los corazones y unificar su palabra".[1162]

[1158] Hemos tratado esta cuestión, ofreciendo nuestra versión castellana de la famosa *fatwā* de Ibn aṣ-Ṣalāḥ aš-Šahrazūrī (642/1245) sobre la prohibición de la filosofía y la lógica. Véase M. B. Achmal, "La filosofía en el mundo árabe e islámico: historia de un calvario", *Sophia*, Revista de Filosofía, Facultad de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Católica, Quito-Ecuador, junio 12 (2011), pp. 1-22.

[1159] Me refiero a la escena emotiva que nos describió Ibn ᶜArabī al ser testimonio de este traslado físico y simbólico de Ibn Rušd a Occidente. Véase Ibn ᶜArabī, *al-futūḥātu al-makkiyyatu*, ᶜUtmān Yaḥyā (ed.), t. II, 373; M. Asín Palacios (trd. esp,), en *El Islam cristianizado*, 2 ª ed. p. 40.

[1160] Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī, *maqālātun fī al-manṭiqi wa al-ᶜilmi aṭ-ṭabīᶜiyyi li Ibn Rušd*, (ed.), p. 5.

[1161] A. M. Lorca, *El sabio cordobés que iluminó Europa*, p. 11.

[1162] F. Anṭūn, *Ibn Rušd wa falsafatuhu*, p. 6.

Aun así, la aportación de los árabes a la recuperación del legado rušdiano, es casi nula según al-ᶜAlawī.[1163] Quizá no se ganó su respeto, o quizá le estimaron de reducido valor histórico como creía en su momento R. Arnáldez.[1164]

La evocaciñn de Ibn Rušd en el mundo árabe e islámico no fue siempre por motivos culturales e intelectuales, sino más bien ideológicos.[1165] Por este motivo, algunos estudios sobre el sabio cordobés son de clara deficiencia como lo son desde luego, algunas ediciones críticas de sus obras que no tienen de tal sino el hecho de ser reimprimidas nuevamente.

La contribución de Ibn Rušd a la jurisprudencia anda con pasos lentos, especialmente en los estudios aparecidos sobre la *Bidāya* en lenguas occidentales.

Tampoco son para satisfacer algunos estudios sobre este aspecto en nuestro filósofo y jurista a pesar de su abundancia porque uno de sus puntos

---

[1163] *maqālātun fī al-manṭiqi wa al-ᶜilmi aṭ-ṭabīᶜiyyi li Ibn Rušd*, Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī (ed.), nota n° 1, p. 5.

[1164] R. Arnáldez, “Averroes musulmán”, pp. 13-16. Esta actitud no tardó de recibir su merecido rechazo de parte del islamólogo M. Arkoun quien dijo en su réplica a Arnáldez: "Conviene subrayar enérgicamente que desde el punto de vista del pensamiento islámico actual, es imposible decir que Ibn Rušd. para quien se sitúa en el corazón de la vida efervescente de las sociedades musulmanas desde los años 60, Ibn Rušd aparece, al contrario, como un animador y mediador de una inquebrante actualidad”. M. Arkoun, Actualité d’Ibn Rušd musulman, [Remarques et questions sur R. Arnáldez], p. 55.

[1165] La última conmemoración de la muerte de Ibn Rušd en 1998, tuvo una carga ideológica considerable. La mayoría de las publicaciones que aparecieron entonces manejaron conceptos de gran ambición racional para justificar objetivos políticos y culturales pero sin fundamentos críticos minuciosamente examinados.

débiles es la metodología empleada en los mismos, que es, desde todos los puntos de vista, antigua y superada.

Dentro de este panorama del legado rušdiano, esta Tesis pretende mostrar su justificación temática y metodológica.

* * *

Creemos que este recorrido en compaðía de Ibn Rušd, resultñ sin duda muy fructífero. Su vida, en parte, era como la de cualquiera de los pensadores y filósofos anteriores o posteriores a su época. Sin embargo, la suya era también un poco excepcional, no por su calidad que era la propia de su condición de juez supremo y médico de corte, sino por la desgracia que la marcó y por su destino intelectual póstumo, caracterizado, como es bien sabido, por prejuicios y falsedades de todos los gustos.

Su origen se convirtió absurdamente en un tema problemático, tanto para despreciarle como para vanagloriarle,[1166] sin insistir mucho sobre la evidencia de las causas ideológicas de ambas actitudes; su persona durante su vida y después de ésta fue centro de rivalidades absurdas, pues habían quienes le consideraban casi como un predicador del *Ŷihād* como nos explica al-Murrāqušī,[1167] otros que no entendieron bien su tarea de comentador critico de Aristóteles y denunciaron su *obsesión* por el Estagirita como hizo Ibn Sabᶜīnn (668/1270),[1168] o quienes

---

[1166] El profesor Benšrīfa publico varios textos en prosa y en rima sobre Ibn Rušd en su "nuṣūṣun ŷadīdatun ḥawla Ibn Rušd", *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd*, Kuwait, 1995, pp. 555-596. at-Tlīlī, los recoge y los publica también en *Ibn Rušd fī al-maṣādiri al-ᶜarbiyyati*, pp. 47-61.

[1167] al-Murrakušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. VI, p. 24.

[1168] Ibn Sabᶜīn, *buddu al-ᶜārifi*, George Qattūra (ed.), p. 143.

criticaron su intención de armonizar la ley divina con la filosofía,[1169] así como otras cuestiones afines a ésta[1170] como hizo Ibn Taymiyya (727/1327)[1171] o creyeron debía recibir de él ninguna transmisión profética [1172] como si Abū al-Walīd pretendiese disputar a los tradicionistas su capacidad receptora de los dichos proféticos.

Pero el destino no le dio este trato sólo por los antiguos. Los modernos también tuvieron su parte en el obsequio.

Menéndez Pelayo (1856-1912), para no citar más que a éste, cayó en la tentación de generalizar la actitud de los heterodoxos sobre Ibn Rušd cuando dijo de él que "había sido muy mal creyente, como casi todos los filósofos de su raza, que profesaba absoluta indiferencia, aunque no odio, respecto del Islamismo".[1173]

Esta actitud un poco extraña de este sabio y erudito quedó reducida a una simple anécdota. La posterior investigación científica mostró lo contrario, pues la religión tomó dimensión sociopolítica en su pensamiento como dio a conocer

---

[1169] Ibn Taymiyya, *bugyatu al-murtādi*, Mūsā ad-duwayš (ed.), p. 199.

[1170] Ibn Taymiyya, *bugyatu al-murtādi*, Mūsā ad-duwayš (ed.), p. 199; *Dār 'u taᶜāruḍi al-ᶜaqli wa an-naqli*, M. Rašād Sālim (ed.), t. I, pp. 10-11, 127, 152, 162; t. III, p. 66, 390, 402, 406-413, 419-423 y otras partes más. Telīlī, refiriéndose a otros, recopila dichas críticas. Véase su *Ibn Rušd fī al-maṣādiri al-ᶜarabiyyati*, pp. 107-117. Un estudio sobre el tema es lo que ha realizado últimamente Muḥammad al-ᶜUmarī en su *manāḥī naqdu Ibn Taymiyyata lī Ibn Rušd*, 1ª ed. Ŷadāwilun li an-našri, Beirut, 2013.

[1171] Para su biografía, véase: al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. IV, p., 209; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VII, pp. 69-70; I. ᶜAbbās (ed.), t. IV, biog. n° 657, pp. 386-388; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXII, biog. n°165, pp. 288-290.

[1172] Es la postura de aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, p. 310.

[1173] Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, p. 385.

Emilio Tornero,[1174] y su referencia al libro sagrado de los musulmanes era frecuente como magníficamente demostró Puig Montada.[1175]

La vida de Ibn Rušd estuvo dedicada totalmente al estudio y a la investigación. Su legado hasta el momento conocido y publicado demuestra su riqueza e importancia. Su obra desconocida plantea grandes posibilidades de una riqueza similar a su *Corpus* conocido.

Los aspectos estudiados de su pensamiento fueron muchos: de la metafísica a la medicina y de la teología a la psicología, todos o cada uno de ellos, intentaron comprender la verdadera figura intelectual de Ibn Rušd, dialogar con él y hasta evocarle con cierta finalidad ideológica.

Creemos, no obstante, que queda mucho que hacer, especialmente a nivel de su pensamiento jurídico, relegado hasta ahora a un segundo plano.

El propósito de este trabajo es aportar cierta luz a su contribución al pensamiento jurídico de su tiempo a través del análisis de su obra transcendental conocida por la *Bidāya*.

[1174] "La función sociopolítica de la religión en según Averroes", pp. 75-82.

[1175] "Averroes y su lectura de Alcorán", en *El pensamiento político en la Edad Media*, pp. 611-618.

Cap. III: La obra jurídica de Ibn Rušd

No nos podemos evitar la tentación de pensar en el sentido problemático de la obra jurídica de In Rušd, por la sencilla razñn de que nuestro *faqīh*, no sólo compuso obras que hasta ahora conocemos, sino también realizó su práctica jurídica y emitió dictámenes en diversas cuestiones casuísticas durante su cadiazgo en Sevilla y Córdoba. Ello plantea una interrogación y una hipótesis.

I. Problemáticas e hipótesis

La interrogaciñn es esta: "¿Compuso Ibn Rušd otros libros jurídicos además de *Aḍ-ḍarūrī* y la *Bidāya*?". En cuanto a la hipñtesis es la siguiente: "Por su fama de gran jurista y juez, el haber jurídico de Ibn Rušd podría contener más obras que *Aḍ-ḍarūrī* y la *Bidāya*".

1. ¿Compuso Ibn Rušd otros libros jurídicos además de *Aḍ-ḍarūrī* y la *Bidāya*?

Es harto conocido que el historiador Ibn al-Abbār (658/1260) dijo a propósito del talento intelectual de Ibn Rušd que "se recurría a su consulta tanto en la medicina como en el Derecho".[1176] No se descarta pues, la posibilidad de hallar algún día sus *fatwas* o extraerlas de los tratados jurídicos que dispongamos.

[1176] Renan: *Averroès et l'averrosÏme*, 2 ed. 1861, p. 436; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 30; Ibn al-Abbār, *at-taqmilatu*, al-Aṭṭār (ed.), Dāru as-Saᶜdati, al-qāhiratu, 1955, t. II, p. 454; *takmilatu*, Codera (ed.), p. 270; ᶜIzzat al-Aṭṭār (ed.), t. II, p. 554.

Suponiendo pues que haya sido posible efectuar dictámenes jurídicos durante su cadiazgo en Sevilla y Córdoba, es probable que alguien tuviese la brillante idea de recopilarlas para su propio uso.

La última palabra sobre la bibliografía de Ibn Rušd aun no se ha pronunciado. El *barnāmaŷ* [1177] que se conserva en el EL Escorial, nos anima a plantear otra hipótesis más por completa que parezca esta bibliografía en opinión del profesor al-ᶜAlawī. [1178]

¿Sobre qué fundamento partimos para afirmar que es completa y que su autor no redactase ninguna obra fuera de lo que allí consta? ¿No solía el autor cambiar con frecuencia el contenido y la fisionomía de sus obras?[1179]

Al final de su análisis de las diferentes opiniones y tendencias de los *fuqahā''e* sobre quién deba beneficiarse de la limosna, Ibn Rušd dice lo siguiente:

> "Si recordáramos algo parecido a nuestro objetivo, haríamos - con la voluntad de Dios- a que se incorporase a nuestro libro".[1180]

Esta sugerencia, significa que nuestro autor solía cambiar regularmente algunos datos de sus libros cuando le consideraba oportuno.[1181] Su *Libro del*

[1177] Renan, *Averroès et l'averrosïme*, pp.462-465; González-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 85-101; trad. árabe, pp. 456-457.

[1178] al-ᶜAlawī, *aḍ-ḍarūrī* de Ibn Rušd (Introducción), nota n° 1, p. 17.

[1179] *Bidāya*, t. I, p. 203.

[1180] *Bidāya*, t. I, p. 203.

[1181] Véase al-ᶜAlawī, *al-matnu ar-rušdiyyu*, p. 126 y 192. Para "El fenómeno de la revisión de los comentarios rušdianos al corpus aristotélico" según el mismo autor, véase las paginas: 154-167.

Ŷihād por ejemplo, tuvo que esperar veinte años para ser incorporado a la *Bidāya*.[1182]

Algunos de los componentes de dicho *barnāmaŷ* ya están disponibles, pero de otros ni siquiera tenemos rastro de su contenido.

En su *Bidāya*, el autor dijo más de una vez que proyectaba componer algún libro sobre la doctrina mālikí si Dios le concediese larga vida.[1183]

Ahora bien, es probable que lleguara a componerlo sin que figurase en su *barnāmaŷ*. Un erudito que tenía fama de jurisprudente; redactor de más de diez mil páginas entre paráfrasis, compendios y comentarios más que otras obras originales en teología y derecho sin que detuviese a estudiar ningún día salvo dos veces: la noche de su boda y la de la muerte de su padre; un erudito de estas características no se conformaría sólo con redactar dos o tres tratados sobre el derecho, él a cuya consulta se recurriría tanto en la medicina como en el derecho. ¿Es posible que se haya sido canonizado como jurista sólo por componer dos libros por importantes que fuesen?

Conforme a estas incertidumbres, nos inclinamos pues a que Ibn Rušd tenía compuesta además de su *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī*, otra obra en el Derecho fundamental o casuístico. Ibn Rušd mereciñ la fama de Comentador por excelencia por tener en su haber intelectual tantos libros de comentarios al *Corpus* aristotélico, a la ciencia griega, a la teología y a los peripatéticos islámicos. ¿Por qué no sería de igual aplicación al campo del derecho el admitir la posibilidad de que hayan circulado otros libros de Ibn Rušd además de la *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī*?

[1182] *Bidāya*, t. I, p. 278.

[1183] *Bidāya*, t. II, p. 291 y 332. Véase también al-ᶜAlawī, *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 31-32.

Algunos biógrafos dicen que nuestro *faqīh* y filósofo compuso también un tal *Šarḥu al-ḥamdāniyyati*, o sea un *Comentario de al-ḥamdāniyya*,[1184] pero no consta en las bibliografías realizadas del mismo, ni tampoco parece que de ella quede un rastro.

Por otra parte, el mismo Ibn Rušd alude a un tal libro en *al-kalāmu al-fiqhiyyu*, o *Fundamentos de la Religión*, al parecer, compuesto antes de la *Bidāya*.[1185] ¿Llegará entonces el día en que podamos contemplar con alegría este libro, o cualquier otro, considerados hasta el momento, desaparecidos?[1186]

Resumiendo lo anteriormente expuesto, digamos que la obra jurídica de Ibn Rušd no es sñlo su *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī* que son parte esencial de su haber intelectual, sino también su práctica, sus *fatāwā*, posiblemente redactadas y guardadas para uso personal y profesional, pero que no llegaron a nuestras manos. La obra jurídica de Ibn Rušd, fue por tanto, teñrica y práctica.

2. *Aḍ-ḍarūriyyu fī Uṣūli al-fiqhi*

La edición póstuma de este epítome de *al-mustaṣfā* de al-Gazzālī o *aḍ-ḍarūriyyu fī Uṣūli al-fiqhi*[1187] (Lo necesario en la ciencia del Derecho musulmán),[1188] o simplemente *ijtiṣāru al-mustaṣfā* como aparece citado en su

---

[1184] al-Bunnāḥī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laŷnatu Iḥyā'i at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), p. 111.

[1185] *Bidāya*, t. I, p. 74. Según Ŷamāl al-ᶜAlawī, se trata simplemente de *aḍ-ḍarūrī*, su compendio sobre *al-mustaṣfā* de al-Gazzālī. Véase al-ᶜAlawī, introducción, pp. 18-19.

[1186] "Hoy en día- afirma al-ᶜAlawī- desconocemos cualquier dato sobre este tratado". Véase *al-matnu ar-rušdiyyu*, p. 31.

[1187] Antes de editarlo póstumamente, al-ᶜAlawī lo daba por perdido. Véase *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 27-28 y 66.

[1188] Puig Montada, *Averroes, juez, médico y filósofo*, p. 56.

barnāmaŷ [1189] o en otras fuentes,[1190] por Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī, [1191] significa – entre otras cosas- que el diálogo con el autor de *at-tahāfutu* no tomó sólo su aspecto filosófico en *tahāfutu at-tahāfuti*, sino también su aspecto jurídico.

Significa también que la obra jurídica de Ibn Rušd no fue totalmente teórica, sino también de carácter dialéctico. No es aquí el momento adecuado para analizar tal aspecto, pero podemos decir tranquilamente que Ibn Rušd llevñ conscientemente su proyecto intelectual a buen puerto partiendo de obras ajenas, no para criticar algunas de sus premisas como hizo con las de *al-mustaṣfā*, sino esta vez, para hacer uso de su talento creativo.

En un análisis detallado de *aḍ-ḍarūrī* se llegará a destacar sin duda la dimensión e índole de esta preocupación de reedificar la ciencia jurídica y con ella toda su episteme. No pretendemos ofrecer aquí un estudio detallado de la cuestión, cosa que otros hicieron,[1192] pero haremos una reflexión sobre la misma partiendo de la hipótesis de que *aḍ-ḍarūrī* es una introducción necesaria a la

---

[1189] Renan, *Averroès et l'averrosÏme*, p. 463; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 95; trad. árabe, p. 457; Ibn Rušhd*, Commentaria Averrois in Galenum*, p. 284.

[1190] Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, p. 270; ᶜIzzat al-Aṭṭār (ed.), t. II, pp. 553-555; Renan, *Averroès et l'averrosÏme*, p. 436; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 95; trad. árabe, p. 436; Ibn ᶜAbd al-Malik, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, I. Abbās (ed.), t. VI, pp. 23; aḏ-ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, p. 308; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, p. 379; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, p. 63; al-ᶜAbbās b. Ibrāhīm as-Simlālī*, al-iᶜlāmu*, Benmanṣūr (2ª ed.), t. IV, p. 128; Majlūf, *Šaŷaratu an-nūri*, t. I, p. 147; R. Kaḥḥāla, *mᶜuŷamu al-mualifīna*, t. III, p. 94.

[1191] Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1994. Véase también la reseña de este libro en A. al-ᶜImrānī, *Bulletin Critiques des Annales Islamogiques*, 12 (1996), pp. 118-120.

[1192] Véase la introducción de Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī a este libro, pp. 15-30.

Bidāya aunque sin insistir mucho sobre la cronología de la composición de ambas obras.[1193]

El factor cronológico tiene como en otros casos, una importancia relativa. En cambio, si tenemos en cuenta el factor lógico, quizá nos serviría más para entender la finalidad de estas dos obras. La lectura de *aḍ-ḍarūrī* a la luz de la preocupación de su autor por la armonía intelectual, así como su inquietud por la concordia social y su ansia por la justicia política, puede proporcionarnos cierto grado de tranquilidad acerca de esta cuestión en su *Bidāya* en particular y en sus demás obras en general.

No en vano que llevó una feroz lucha en contra de los peripatéticos islámicos; contra los métodos aš^{c}arīes en la teología especulativa; contra la divulgación de los frutos de la hermenéutica sacra; contra la disolución de la armonía entre sabiduría y šarī^{c}a. Pero, ¿Qué tenía *al-mustaṣfā* de particular para que Ibn Rušd se empeðara en comentarlo?

Vamos a prescindir de todas las razones posibles que pudieron incitar a nuestro jurista a dedicar su comentario a esta obra y no a otra de su género. Señalemos de entrada que *aḍ-ḍarūrī* es una obra de clara adhesiñn šāfi^{c}ī. Ibn Rušd, como es sabido, era mālikí de doctrina, y si no por convicción, al menos lo era por tradición familiar. No esperamos pues que se interesara por este libro por motivos doctrinales, o sea para reforzar sus propias posturas doctrinales mālikíes o vanagloriar el libro y de paso, magnificar el mālikismo. No consta en el comentario de *al-mustaṣfā* ninguna de las dos posibles finalidades. Lo

---

[1193] al-^{c}Alawī estima que *aḍ-ḍarūrī* haya sido de los primeros escritos de Ibn Rušd. Véase su introducción a este *mujtaṣar*, p. 18. En cambio, no la introdujo en su "Cronología de las obras de Ibn Rušd en sus originales árabes", incluida en *al-matnu ar-rušdiyyu*, por la simple razón de que no tenía constancia de su existencia.

contrario es lo que sí ocurriñ: Ibn Rušd se mostraba crítico ante los propios mālikiyya.[1194] ¿Qué le interesaba pues de este libro?

Creemos que lo único que le interesaba es su metodología jurídica. Aunque se mostró indiferente ante la *introducción*[1195] que dedicó al-Gazzālī a su *mustasfā*, rechazando la aplicación de la lógica a los Fundamentos del Derecho,[1196] el espíritu metodológico, encarnado después en la *Bidāya*, es patente. Si sobre alguna finalidad queremos hablar, es sobre la finalidad metodolñgica. Ibn Rušd buscñ este dispositivo para utilizarlo en su *Bidāya* o para reafirmarse en sus posiciones metodológicas una vez que su mencionada obra hubiera sido compuesta. Y por tanto, el único objetivo que le preocupaba era la metodología. Ésta había sido de gran urgencia para establecer un riguroso discurso sobre *al-iŷtihād* y alcanzar luego sus frutos al emplear las técnicas necesarias de la ciencia jurídica y de sus fundamentos.

Por eso se prescindió de las limitaciones doctrinales y se abrió a las exigencias intelectuales más allá de todo adoctrinamiento. Si en el *kašf* le preocupaba la verdad, en *aḍ-ḍarūrī*, le preocupa el método. La combinación de ambos, es la que hizo posible la genialidad intelectual del mismo en este terreno.

[1194] al-ᶜAlawī, introducción, p. 20.

[1195] Es de especial interés la traducción al español que realizó Asin Palacios a esa *introducción* de *al-mustaṣfā*. Véase Asín Palacios, "Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (análisis y extractos de la introducción de su *Mustaṣfa*", *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, 2, (1925), pp. 13-26.

[1196] Ibn Rušd, *aḍ-ḍarūrī*, al-ᶜAlawī (ed.), pp. 37-38.

3. *Bidāyatu al-muŷtahidi*

La introducción de *bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi* (El punto de partida del doctor autorizado y término supremo del doctor moderado sobre el derecho islámico)[1197] o simplemente la *Bidāya*[1198] – como en otros capítulos de la misma,[1199] manifiesta claramente esta inmensa preocupación por la metodología. Ya llegará el momento en que analiceemos este aspecto en toda la obra y no sólo en su *introducción* donde el autor sintetiza esa preocupación de manera transcendente.

Nos conformamos por el momento con aludir a que este "precioso tratado" –como le llama López Ortiz (1889-1992)-[1200] constituye el icono del haber jurídico de su autor, o que es el mejor libro del *fiqh* jamás compuesto

---

[1197] Esta traducción aparece así en varios estudiosos, entre ellos Idoia Maiza Ozcoidí, *La concepción de la filosofía en Averroes*, nota n° 13, p. 388; *Punto de partida del jurista autorizado y el termino del jurista moderno* en Salvador Gómez Nogalez, "Bibliografía sobre las obras de Averroes", en *Multiple Averroès*, p. 382); *Commencement pour qui fait un effort personnel et fin pour qui en fait l'économie*, en R. Arnaldez, *Averroès: un rationaliste en Islam*, p. 36; *The distinguished jurist's primer*, Imran Ahsan Khan Nyazee (trad.), Revisión de Mohammad Abdul Rauf, Londres, Garnet, 1996; *Principio para aquél que se esfuerza [en un enjuiciamiento personal] y el final para aquél que se contenta [con la enseñanza recibida*], en D. Urvoy, *Averroes*, (trad. esp.), p. 121; *Manual del jurisprudente que practica el ijtihad,* en Puig Montada, *Averroes, juez, médico y filósofo*, p.108.

[1198] Ibn Rušd, *Bidāya*, t. I, Dāru al-Fikri (Dos tomos en un sólo volumen), Beirut, sin fecha, pp. 2-4.

[1199] *Bidāya*, t. I, p. 332 ; t. II, pp. 355-356 ; pp. 290-291; p. 147.

[1200] *Derecho musulmán*, p. 40.

como dijo Maẖmūd Qāsim (1913-1973);[1201] y que es la pieza fundamental entre sus obras originales como dijo al-Ŷābirī.[1202]

Pero no dejemos pasar la oportunidad sin señalar que el mismo tratado es en cierto modo, una aplicación metodológica de las propuestas de *aḍ-ḍarūrī* y de su propia introducción general. Luego volveremos sobre este aspecto de gran importancia para nuestro estudio. Seguimos ahora nuestro camino al afirmar que la localización de la *Bidāya* en las bibliografías[1203] donde aparece Ibn Rušd es posible, pero al mismo tiempo, genera cierta confusión. A veces aparece bajo el título de la *Bidāya*, y a veces la *nihāya*[1204] como si de dos títulos diferentes se tratase; o simplemente como una abreviación del doble sentido del mismo título.

[1201] *Ibn Rušd, al-faylasūfu al-muftarā ᶜalayhi*, p. 31.

[1202] *Ibn Rušd, Siratun wa fikrun,* p. 74.

[1203] Ibn Rušhd*, Commentaria Averrois in Galenum,* M. de la Concepción Vázquez de Benito (ed.), p. 284; Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, pp. 269-270; Renan, *Averroes y el averroísmo*, 2 ª ed. p. 73 y 436; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 95; Ibn Abī Uṣaybiᶜa, *ṭabaqātu al-aṭibā'i,* t. II, Maṭbaᶜatu al-Wahbiyyati (1ª ed.), p. 75; Nizār Riḍā (ed.), p. 532; Ibn Qunfuḏ, *al-wafayātu*, ᶜAdil Nwīhaḍ (ed.), pp. 298-299; Ibn ᶜAbd al-Malik al-Murrakušī, *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu*, I. ᶜAbbās (ed.), t. VI, p. 22; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XXI, p. 308; Al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laŷnatu Iḥyā'i at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), p.111; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. p. 379; Ismāī'l Bašā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna,* t. II, p. 104; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, pp. 63-64; az-Ziriqlī, *al-a'lāmu*, t. V, p. 318; R. Kaḥḥāla, *mᶜuŷamu al-mualifīna*, t. III, p. 94.

[1204] Al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, I. Abbās (ed.), t. III, p. 180. Se cita como "*nihāyatu al-muŷtahidi wa kifāyatu al-muktaṣidi*" y se sospecha de la autoría de Ibn Rušd. Cf. Ismāīᶜl Bāšā al-Bagdādī, *hadiyyatu al-'ārifīna* t. II, p. 104. También lo señala Riḍā Kaẖḫāla, *mᶜuŷamu al-mualifīna*, t. III, p. 96.

Incluso el autor parece no establecerse sobre un título definitivo y tajante: *bidāyatu al-muŷtahidi wa kifāyatu al-muqtaṣidi*; [1205] *kitābu al-muŷtahidi*[1206]; *kitābu nihāyati al-muqtaṣidi wa gāyati al-muŷtahidi fī al-fiqhi* - que figura en al-*barnāmaŷ* de Abī al-Walīd según Casiri,[1207] son por ejemplo, algunos títulos variantes desde una biografía a otra.

Algunos editores de las obras de Ibn Rušd se quedaron indecisos ante tal situación. Sulaymān Dunyā, para escoger sñlo un ejemplo, se preguntó a propósito de *al-Bidāya*: *nihāyatu al-muŷtahidi fī al-fiqhi*, ¿si es lo mismo que la *Bidāya* u otro libro o si existe algún error en el título de la obra?[1208]

Riḍā Kaẖẖāla (1905/1987), autor de un voluminoso repertorio bibliográfico sobre los autores árabes y arabistas, le atribuye dos tratados del casi mismo título: *bidāyatu a al-muŷtahidi* y *nihāyatu al-muŷtahidi*[1209]precisando que el primero trata sobre el Derecho, pero no ofrece ningún dato sobre el segundo.

Pero lo cierto, es que Ibn Rušd compuso su *Bidāya* y desde allí tuvo cierta fama de gran jurista mālikí. Su importancia salta a la vista. Para fortuna de su autor y de la ciencia jurídica, no pasó por las duras pruebas que, por ejemplo,

---

[1205] *Bidāya*, t. II, p. 291.

[1206] *Bidāya*, t. I, p. 278.

[1207] E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, (1ª ed.), pp. 55-56; González-Blanco (trad. esp.), t. I, p. 95; Pacheco (trad. esp.), pp. 68-69; Ibn Rušhd*, Commentaria Averrois in Galenum,* M. de la Concepción Vázquez de Benito (ed.), p. 284. Lleva el número 32 en la identificación del *Barnāmaŷ* en Cruz Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd,* 2ª ed. p. 364.

[1208] Ibn Rušd, *Tahāfutu at-Tahāfuti*, Sulymān Dunyā (3 ª ed.), t. I, nota n° 1, p. 13

[1209] R. Kaḥḥāla, *mᶜuŷamu al-mualifīna*, t. III, p. 94.

pasaron ciertas obras de su autoría. [1210] Al contrario, nuestro jurista desfrutó de gran prestigio intelectual y hasta oficial.

II. *Bidāyatu al-muŷtahidi*: autoria, traducciones, ediciones e investigación

Las múltiples ediciones de la *Bidāya* y las traducciones que de ella se realizaron, testimonian sobre su verdadera importancia. No en vano que llegó una vez a beneficiarse de un tratamiento excepcional del propio monarca marroquí ᶜAbd al-Ḥafīẓ (1907-1937), quien compuso una *ḥāšiyya* o comentario sobre la misma.[1211]

Antes de exponer algunos datos sobre las ediciones y traducciones de la *Bidāya*, nos gustaría apuntar unas palabras sobre su autoría.

1. Autoría

La autoría de la *Bidāya* ha sido siempre una cuestión debatida entre los estudiosos de Ibn Rušd. Al reproducir la lista de las obras del sabio cordobés, un bibliógrafo tardío, Ismāᶜīl Bāšā (1339/1920), afirma, por ejemplo, lo siguiente: "comentan que es de otro autor",[1212] insinuando con ello a la remota acusación de plagio y apropiación incluida en *aḏ-ḏayl* de Ibn ᶜAbd al-Malik al-Anṣārī (703/1303).[1213]

[1210] Aplazaremos la cuestión de la autoría de la *Bidāya* a los próximos párrafos.

[1211] ᶜAbd ar-Raḫmān b. Zidān, *ad-duraru al-fāḫiratu*, p. 120.

[1212] Ismāī'l Bašā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna,* t. II, p. 104.

[1213] Iḫsān ᶜAbbās (ed.), t. VI, p. 22.

ᶜAbd ar-Raẖmān Badawī, que al parecer, no estaba convencido del todo de que Ibn Rušd haya compuesto la *Bidāya*, considera que todavía "la cuestiñn merecería un examen profundo". [1214]

A diferencia de estos eruditos, el profesor Makkī, defiende la autoría de Ibn Rušd a base de una minuciosa "crítica histñrica" e "indicios estilísticos". [1215]

Lo mismo hizo, D. Urvoy quien afirma que "las fechas de la redacciñn de la obra concuerdan con lo que sabemos de su vida".[1216]

La misma tesis es la que a su vez, defiende C. Hernández cuando afirma que "a la precisiñn cronolñgica, debemos unir el consensus de todas las fuentes acerca de la atribuciñn a Ibn Rušd el nieto de la *Bidāya* y, sobre todo, su compatibilidad general con el pensamiento del filósofo cordobés y muy especialmente con sus conocimientos médicos, pues la fecha de la redacción general coincide con la primera versión de la *kuliyāt*".[1217]

Por nuestra parte, hacemos nuestros los argumentos planteados por ambos investigadores, señalando que el espíritu general de la *Bidāya*, su explicita e implícita finalidad evidencian la autoría de Ibn Rušd sobre la misma.

En este sentido, compartimos la opinión de al-Ŷābirī quien afirma que la *Bidāya* "es un libro analítico dominado por el espíritu rušdiano en cada línea y

---

[1214] *Multiples Averroès*, p. 42.

[1215] *Contribución de Averroes en la ciencia jurídica,* pp. 17-22.

[1216] Urvoy, *Averroes*, p. 119.

[1217] Cruz Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd,* 2ª ed. p. 225.

hasta en cada voz de sus palabras; un libro que no puede componerlo sino la mente filosñfica de un sabio".[1218]

2. Ediciones

El objetivo de este parágrafo, no es localizar a todas las ediciones de la *Bidāya* aparecidas durante más de un siglo y por consiguiente, pretender ofrecer un repertorio bibliográfico completo de la misma , ni tampoco procurar canalizar todas las ediciones que conozcamos para valorarlas posteriormente, sino hacer hincapié sobre la importancia de la obra en sí, que si bien obtuvo múltiples ediciones, no consiguió lograr una edición crítica digna de su importancia,[1219] excepto en uno o dos casos, que podamos –con cierta reserva- considerarlas como tales.

Creemos que el punto débil de todas aquellas ediciones que pretendan ser *científicas* es que carecen precisamente de lo *científico*: su debilidad, por no decir su deficiencia, radica en la metodología empleada en editar un texto tan complicado y problemático como es el caso de la *Bidāya*.

Hacemos caso omiso a esta cuestión - que por cierto estimamos necesaria para ofrecer un texto relativamente adecuado para un estudio pormenorizado de la *Bidāya* utilizando los mejores posibles códices de la misma[1220] - y

---

[1218] Al-Ŷabirī, *Ibn Rušd, Siratun wa fikrun*, p. 94.

[1219] En su introducción a *faṣlu al- maqāli*, el profesor al-Ŷabrī dice que tiene previsto preparar una edición crítica a la *Bidāya* con comentarios y notas, pero no tenemos constancia de su publicación. Véase a *Faṣl,* al-Ŷabrī (ed.), p. 7.

[1220] b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 71-72. Los manuscritos conocidos de la *Bidāya* son por ejemplo: el manuscrito n° 1190 de la Biblioteca de al-Qarawiyyīn en Fez y el n° 2641 de la biblioteca Ḥasaniyya de Rabat.

procederemos a ofrecer una relación incompleta – insistimos sobre ello- de las ediciones que se realizaron de esta obra siguiendo un orden meramente cronológico.

Las ediciones que pudimos localizar de la *Bidāya* son estas:

- 1884: Edición de Muḥammad ᶜAlī Ṣabīẖ, al-qāhiratu (1 tomo, 400 págs.).
- 1908: al-maṭbaᶜatu al-mawlawiyyatu, Fez.
- 1911: Imprenta al-Ŷamāliyyatu, al-qāhiratu. [1221]
- 1915: Estambūl, Turquía;[1222] al- Maṭbaᶜatu al-Maymaniyyatu, al-qāhiratu; Maṭbaᶜatu Aḥmad Kāmil, Dāru al-Jilāfati al-ᶜUlyā, al-Asītānatu (Turquía).
- 1915: Imprenta de Aẖmad Kamāl, al-Asītānatu;[1223] Librería at-Tiŷāriyyatu; Librería de Ḥalab (Alepo- Siria).
- 1916: Dāru al- Kutubi al- ᶜArabiyati al- Kubrā, al- qāhiratu (2 tomos en un volumen).
- 1921: al-qāhiratu.[1224]
- 1928: al-Maṭbaᶜatu al-Amīriyyatu, al-qāhiratu (2 tms).
- 1929: al-maṭbaᶜatu al-mawlawiyyatu, Fez, 513 págs.[1225]
- 1932: Imprenta al-Istiqāmatu, al-qāhiratu.

[1221] En la primera página leemos lo siguiente: "A cargo de Muḥammad Amīn al-Jānŷī el bibliotecario y sus socios". Leemos también: "fue impresa a base de la copia mawlawiyya después de que haya sido revisada por su excelencia el profesor el jeque Muḥammad šākir Secretario de la Mašyajat al-Azhar, a base de un manuscrito conservado en Dār Kutub Aḥmad Bik Taymūr".

[1222] ᶜĀṭif al-ᶜIrāqī, *an-nazᶜatu al-ᶜaqliyyatu ᶜinda Ibn Rušd*, p. 370.

[1223] Ḥ. Fājūrī y J.al-Ŷurr, *tārīju al-falsafati al-ᶜarabiyyati*, t. II, p. 396.

[1224] Ibíd., t. II, p. 396.

[1225] I. Belmāẖī, *muᶜŷamu al-maṭbūᶜāti al-magribiyyati*, p. 130.

- 1935: Edición de al-qāhiratu (2 tms).[1226]
- 1950: al- Musṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 2ª ed. (2 tms). [1227]
- 1952: Maṭbaᶜatu al- Istiqāmati, al- qāhiratu.
- 1960: Musṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu (2 tms).
- 1969: Librería de las Facultades del Azhar (dos tms).
- 1974: Edición crítica de Muḥammad Sālim Muẖsin y Šaᶜban Muḥammad Ismāᶜīl.
- 1975: Librería al-Janŷī de Beirut; Imprenta Hassan, al-qāhiratu;[1228] ad-Dāru al-Ḥadīṯatu, al-qāhiratu; [1229] Edición de ᶜAbd al-Ḥalīm Muḥammad ᶜAbd al-Ḥalīm y ᶜAbd ar-Raẖmān Ḥassan Maẖmūd, 2 tms, al- qāhiratu.
- 1977: Edición de ᶜAbd al-Laṭīf b. Ibrāhīm Āl ᶜAbd al-Laṭīf, Universidad Islámica, al-Madīnatu al-Munawwaratu. [1230]
- 1981: V edición, al-qāhiratu.
- 1983: sexta ediciñn, Dāru al- Maᶜrifati, Beirut.
- 1987: ᶜĀlamu al-Kutubi, Beirut. [1231]

[1226] "buena en lo general" como dice Brunschvig en su "Averroès *juriste*", nota n° 1, p. 36.

[1227] ᶜĀṭif al-ᶜIrāqī, *an-nazᶜatu al-ᶜaqliyyatu ᶜinda Ibn Rušd*, p. 370.

[1228] M. at-Tlīlī, *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu*, p. 116.

[1229] Usāma ᶜArabī, "The interdiction of the spendthrift (al-safi): a human rights debate in classical fiqh", *Islamic Law and Society* 7, 3 (2000), Brill, Leiden, nota n° 6, p. 302.

[1230] La *Bidāya* está editada junto a la obra original intitulada *ṭarīqu ar-rušdi 'ilā tajrīŷi aẖādīṯi Ibn Rušd*.

[1231] La *Bidāya* está publicada junto a *al-hidāyatu fī tajrīŷi aẖādīṯi al-Bidāyati* de Abū al-Fayḍ Aḥmad b. Muḥammad b. aṣ-Ṣiddīq al-Ḥasaniyy al-Gumārī (VIII tomos), en una edición crítica de ᶜAlī šallāq, Ḥasan aṭ-Ṭawīl, ᶜAbd ar-Raẖmān al-Marᶜašlī, ᶜAlī Nāyif Biqāᶜī, Muẖammad Salīm Ibrāhīm Sammāra.

-1988: Dāru al-Qalami, Beirut, 1988 (1ª Ed.), [1232] Dāru al- Kutubi al- ᶜIlmiyyati, Beirut.

- 1989: Dāru al-Ŷīli, Beirut.

- 1994: Edición de Muḥammad Ḥasan Ṣubḥī Ḥallāq, Maktabatu Ibn Taymiyya, al-qāhiratu (4 tms).

- 1995: 1ª ed. crítica de Māŷid al-Ḥamawī, Dāru Ibn Ḥazm, Maktabtu al-Maᶜārifi, Beirut; edición crítica de Abu az-Zahrā‘‘ Ḥāzim al-Qāḍī, adaptación de los orígenes de Usāma Ḥasan, adaptaciñn de los hadices de Yāsir Imām; Ediciñn de ᶜAbd Allāḥ al-ᶜAbbādī, Dāru as-Salāmi, al-qāhiratu (4 tms, 2328 págs.);[1233] Ediciñn de Māŷid al-Ḥamawī, Dāru Ibn Ḥazm (4 tms).

- 1996: Edición crítica y comentario de ᶜAlī Muḥammad Muᶜawwaḍ y ᶜĀdil Aḥmad ᶜAbd al-Mawŷūd, Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, (tres tms); al-Maqtabu a<u>t</u>-<u>T</u>aqāfiyyu as-Saᶜūdiyyu bi al- Magribi, dos tomos.

- 1997: 1 ª edición de Muḥammad al-ᶜAmad y Ḍiyā‘‘e Yūnus, Dāru Iḥyā‘‘ī at-Turā<u>t</u>i al-Islāmiyyi, Beirut.

- 1998: 4 ª ed. Dāru al-Fikri, Beirut (2 tms).

- 1999: “Ediciñn crítica documentada basándose sobre varios cñdices” de Abū ᶜAbd al-Qayyūm, Muḥammad b. Nāṣir b. Sulṭān as-Sa<u>h</u>ībānī; Dāru Ibn Ḥazm, Beirut. (1tm).

- 2004: Dāru al-Ŷīl, Beirut; al-qāhiratu (2 tms); [1234] Dāru al-Ḥadī<u>t</u>i, al-qāhiratu (4 tms); al-Maktabatu al-ᶜAṣriyyatu, Ṣaydā- Beirut.

[1232] Mu<u>h</u>ammad al-Māmī, *al-ma<u>d</u>habu al-mālikiyyu*, p. 581.

[1233] Se trata de un comentario a la *Bidāya* titulado *as-Sabīlu al-muršidu ilā a<u>h</u>ādī<u>t</u>i bidāyati al-muŷtahidi*.

[1234] Adaptación de sus hadices por Ṭaha ᶜAbd ar-Ra’ūf.

- Sin fecha: Dāru al-Fikri (dos tomos en un sólo volumen), Beirut.
- Sin fecha: Al-Kuliyātu al-Azhariyyatu, al-qāhiratu.
- 2009: al-Muŷammaᶜ al-ᶜĀlamī li t-Taqrībi bayna al-Maḏāhibi al-Islāmiyyati, Markazu a-Taḥqīqāti wa ad-Dirāsāti al-ᶜIlmiyyati, Ṭahrān.

Estas múltiples y diferentes ediciones de la *Bidāya*,[1235] indican en parte, la importancia de esta obra y en parte, revelan la urgencia de realizar más estudios sobre los diferentes aspectos problemáticos de su contenido. Otra vez más, la justificación de nuestra presente Tesis está acreditada.

3. Traducciones parciales e integrales

En cuanto a las traducciones parciales a los idiomas occidentales, podemos citar algunas:

- *Bidāya*, Trad. Parcial de E. Graif, Jagddeute und Schlachttier im islamichen Recht, Bonn, 1959, pp. 249-279.[1236]
- *Bidāya*, Trad. Partial d"A. Laïmèche, *la Bidāya. Du mariage et de sa dissolution,* 311 pages ; Des *donations ; Des testaments ; Des successions ; Des jugements*, 128 pages; Des *échanges*, 241 pages, Alger, 1926, 1928 y 1940.[1237]

[1235] Existe un *taljīṣ* de la *Bidāya* realizado por Ŷāsir ᶜAwda titulado *Julāṣatu bidāyati al-muŷtahidi*, al-Maŷmaᶜu al-fiqhiyyu al-islāmiyyu, India, 2009.

[1236] Brunschvig, "Averroès *juriste*", nota n° 1, p. 36; Cruz Hernández, *Averroes*, *vida*, *obra*, *influencia*, 2ª ed. p. 459.

[1237] Brunschvig en su "Averroès *juriste*", nota n° 1, p. 36; Cruz Hernández, *Averroes*, *vida*, *obra*, *influencia*, 2ª ed. p. 460.

- *Bidāyat al –muŷtahid*, le *Livre de l'interdiction*, trad. française de G. H. Bousquet, *Revue Algérienne de Droit*, mai-juin (1949), pp. 41-49.[1238]
- Le Livre de la chasse, textes et traduction annotée par Fr. Viré, *Revue Tunisienne de Droit*, 3-4 (1954), pp. 228-259.[1239]
- Une traduction nouvelle de l'introduction a la *Bidāya al-Muŷtahid*, par L. Bercher, *Revue Tunisienne de Droit*, 5 (1955) pp. 31-37.[1240]
- F. Viré, Averroès juriste : Préface de la "*Bidayat al-mujtahid*", *Revue Tunisienne de Droit*, 3 (1955), pp. 28-37.[1241]
- Rudolph Peters, *Jihad in medieval and modern Islam, the chapter on jihad from Averroes' legal handbook*, Leiden, Brill, 1977, pp. 9-25.

La única traducción integral que conozcamos al idioma inglés es:

- Averroes, *The distinguished jurist's primer*, trad. De Imrān Ahsan Khan Nyazee, Center of Muslim Contribution to Civilisation, London, 1994; revised by Muhammad Abdul Ra'ūf, Center of muslim contribution to Civilisation, Garnet, London, 1996.

Es de advertir que, aunque Ibn Rušd era gloria hispano-árabe, su *Bidāya* todavía no se ha traducido integralmente al castellano excepto en una o dos veces, pero de manera parcial a diferencia de otros de sus tratados filosóficos.[1242]

[1238] S. Gómez Nogales, "Bibliografía sobre Averroes", p. 382; Brunschvig, "Averroès *juriste*", nota n° 1, p. 36.

[1239] Gómez Nogales, "Bibliografía sobre Averroes", p. 382; Brunschvig, "Averroès *juriste*", nota n° 1, p. 36. En este, varían algunos datos: por ejemplo, pone las paginas 231-251 en vez de 228-259 como consta en Gómez Nogales.

[1240] Gómez Nogales, "Bibliografía sobre Averroes", p. 382.

[1241] Brunschvig, "Averroès *juriste*", nota n° 1, p. 36.

"Por desgracia – lamenta el profesor Lorca Martínez- no desponemos en castellano de una traducción íntegra o parcial de la *Bidāya*, a diferencia de lo que sucede en inglés (versión íntegra), en francés e incluso en alemán (traducciones parciales)".[1243]

Lo mismo hace otro investigador cuando afirma que "los lectores españoles siguen sin poder acceder a la lectura y consulta de una de las principales obras del cordobés Averroes, su tratado de divergencias jurídicas titulado *Bidāyat al-muŷtahid wa-nihāyat al muqtaṣid*. A este respecto, lo único traducido al castellano ha sido el capítulo relativo al *Ŷihād*, realizado sobre la versión inglesa del mismo [Peters, R., *La Ŷihād en el islam medieval y moderno*, Sevilla, 1998]".[1244]

En referencia a las traducciones parciales de la *Bidāya*, la primera realizada fue a cargo de Carlos Quirós (1884-1960) quien tradujo únicamente el *Libro del Ŷihād*. Esta traducción no llegó a publicarse hasta pasados largos años después del fallecimiento de su autor. Su publicación a cargo de M. E. Prado data sólo de 2009.[1245]

[1242] C. Hernández ofrece una lista de las obras del filósofo cordobés traducidas al castellano en su *Abū al-Walīd Ibn Rušd,* 2ª ed. pp. 459-460.

[1243] A. M. Lorca, *El sabio cordobés*, p. 56.

[1244] A. García Sanjuán, "Las traducciones de las fuentes árabes andalusíes al castellano", p. 119.

[1245] Averroes, *El Libro del Ŷihād*, trad. de Carlos Quirós, Introducción y edición de Manuel Enrique Prado, Biblioteca Filosofía en Español, Oviedo, 2009, 82 págs.

La segunda, es la mía, realizada también sobre el mismo *Libro del Ŷihād*.[1246] Salvo algunos párrafos publicados en *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa* por gentileza del prestigioso investigador Andrés Martínez Lorca,[1247] mi traducción sigue todavía inédita.

Por otra parte, he traducido varios párrafos de la *Bidāya* para su debido análisis crítico en mi antes citado trabajo académico. Lo mismo hizo el prof. Makkī, pero muchos aðos antes, cuando tradujo varios pasajes de la *Bidāya* incluidos en su estudio "Contribuciñn de Averroes en la ciencia jurídica musulmana".[1248]

Pero el primero, que realizó la traducción parcial de algunos párrafos de la *Bidāya*,[1249] es quizás la revista *Pensamiento* cuando recuperaba al español el importante trabajo del ulema ᶜAbd Allāḥ Guennūn sobre "*Ibn Rušd al-faylasūfu, faqīhan*".[1250]

Concluimos este parágrafo con el espíritu esperanzador de Andrés Martínez cuando dice: "Falta mucho tiempo para que pueda manejarse en

---

[1246] Incluida como apéndice en nuestra tesina "El problema del Ŷihād y del iŷtihād en la *Bidāya* de Ibn Rušd", bajo la dirección del Dr. Andrés Martínez Lorca, Departamento de Filosofía, UNED, Madrid, 2007-2008.

[1247] Ediciones El Páramo, Córdoba, 2010, pp. 126-127.

[1248] *Al encuentro de Averroes*, A. M. Lorca (coord.), pp. 15-38.

[1249] Se trata de los párrafos ubicados en las páginas: 58-59; 38 y 164 de la *Bidāya* citadas en "Ibn Rušd al-faylasūfu, faqīhan", en Guennūn, *ŷawalātun*, p. 113; p. 115.

[1250] Abdellāh Guennūn, "Averroes: el jurista", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 25, n° 97-99, (1969), pp. 195- 206. No consta el nombre del traductor.

castellano el conjunto del *Corpus* de Averroes, pero se ha avanzado bastante durante los últimos aðos en la buena direcciñn". [1251]

4. La investigación científica sobre la *Bidāya*

En cuanto a la investigación científica sobre la *Bidāya*, creemos que aun tiene mucho camino que recorrer. [1252]

Las Tesis doctorales que se hicieron sobre la misma son escasas; las que se realizaron en las Universidades árabes, para poner sólo un ejemplo, carecen en su mayoría, del rigor científico, mientras las que se realizaron como estudios de investigación en Occidente, destacan por su parcialidad.

Un esfuerzo metodológico y de rigor analítico está por hacer, lo que justifica, otra vez más, nuestro presente trabajo.

Los estudios que pudimos localizar a título de ejemplo son estos:[1253]

- Al-Murābuṭï, Muḥammad., "al-mawāqifu al-uṣūliyyatu li ibni rušdin min jilāli kitābihi „bidāyatu al-muŷtahidi wa kifāyatu al-muqtaṣidi" (Las actitudes fundamentales de Ibn Rušd através su libro *Bidāya*), Licenciatura de Filosofía,

---

[1251] "Averroes, el filósofo que abrió Europa a la modernidad", *El País*, el día 28 de noviembre de 1998, en el Suplemento "Babelia", p. 12. Fuente: www.andresmlorca.com [Última consulta: 05-X- 2013].

[1252] Partiendo de la *Guía de Tesis doctorales y Tesinas de DEA* realizadas o registradas en las Universidades marroquíes sobre Ibn Rušd entre 1964 y 1994, hemos calculado sólo quince trabajos entre leídos (2 Tesis y 7 Tesinas) y registrados (6 Tesinas), número que por sí sólo indica la cada vez indispensable necesidad de dedicar más estudios sobre el autor de la *Bidāya* máxime al saber que durante esos diez años, sólo se presentaron dos Tesinas sobre el aspecto jurídico del *faqīh* cordobés.

[1253] Podemos añadir a esta reducida relación de trabajos realizados sobre la *Bidāya*, nuestra antes citada tesina de DEA bajo la dirección de Andrés Martínez Lorca.

Direcciñn de Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī, Departamento de Filosofía, Sociología y Sicología, Sidi Muḥammad Ibn ᶜAbd Allāḥ, Fes, año 1981-1982.[1254]

- al-Qirwāšī, Ḥasan., *Ibn Rušd faqihan min jilāli bidāyati al- muŷtahidi wa nihāyati al-muqtaṣidi* (Ibn Rušd, el jurista a través de la *Bidāya*), Diploma de Competencia de la Investigacion Científica, Director, ᶜAbd al-Maŷīd aš-Šarfī, Facultad de Letras, Túnez, 1986.[1255]

- Belḥsin, Muḥammad., *Asbābu al-ijtilāfāti al-fiqhiyyati min jilāli bidāyati al-muŷtahidi li Ibn Rušdin* (Las causas de las discordancias jurídicas desde la *Bidāya* de Ibn Rušd), Tesina de DEA diregida por Muḥammad Amīn al-Ismāᶜīlī y defendida el día 28-X-1991, Universidad Muḥammad V, Rabat. [1256]

- Ayt al-Ḥāŷŷ, Mubārak., *minhaŷu Ibni Rušdin min jilāli kitābihi bidāyatu al-muŷtahidi* (La metodología de Ibn Rušd a partir de su libro *Bidāya*), Tesina registrada el día 5-XII-1991 bajo la dirección de ᶜAqqā an-Namrī, Universidad Benmsīk, Casablanca. [1257]

- Benalī, H., "Les formes d'argumentation d'lbn Rušd dans la "*Bidāya*"', Memoire de D.E.A. Université Bordeaux III, 1995 (inédito).[1258]

- Al-ᶜImrānī, Aḥmad., *ijtiyārātu Ibn Rušd al-Ḥafīd al-fiqhiyyatu fī bidāyati al-muŷtahidi wa nihāyati al-muqtaṣidi*, (Las preferencias jurídicas dʿIbn Rušd el

---

[1254] Agradezco a mi amigo el profesor ᶜAbd al-Wahāb al-Jarrāz la amabilidad de proporcionarme esta tecina de su propiedad el día 05- VI- 2015.

[1255] Šīja, Ŷumᶜa, "al-Andalus fī šahādati al-kafā'ati lil- baḫṯi al-ᶜilmiyyi bi kuliyati al-adābi, Túnez", *Dirāsātun Andalusiyyatun*, 6 (1991), pp. 72- 73.

[1256] Affā, *Dalīlu al-uṭrūḥāti* (Guía), p. 258.

[1257] Ibíd., p. 258.

[1258] Citado en I. Fierro, "The legal policies of the almohad caliphs and Ibn Rušd's *Bidayat al-mujtahid*", nota n° 77, p. 244.

nieto en la *Bidāya*), Tesis doctoral bajo la direcciñn de Fārūq an-Nabhānī, Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyati, Rabat, 2000.

- Uṯmān Awlād Mūḥ aṣ-Ṣadīq, *al-fikru al-maqāṣidiyyu ᶜinda Ibn Rušd al-Ḥafīd min jilāli bidāyati al-muŷtahidi wa nihāyati al-muqtaṣidi* (El pensamiento finalista en Ibn Rušd a través de la *Bidāya*) Tesina de DEA, dirección de ᶜAllāl al-Hāšmī, Dār al-Ḥadīṯ al-Ḥasaniyya, Rabat, 2001. [1259]

- Al-Marhūmī, Muṭīᶜ., *jabaru al-wāḥidi allaḏī yujālifu al-uṣūl ᶜinda al-mālikiyyati bayna an-naẓariyyati wa at-taṭbīqi, Kitābu bidayati al-muŷtahidi wa nihāyati al-muqtaṣidi* (La única tradición que contradice los fundamentos en los Malikiyya entre teoría y práctica: El libro de la *Bidāya*) Tesina de DEA, Dirección ᶜAbd al-Hādī al-Jamlīšī, Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 2003.[1260]

- Atrūḥ, Aḥmad., *mafhūmu al-muwāfaqati fi al-maḏhabi al-mālikiyyi. Dirāsatun naẓariyyatun taṭbikiyyatun min jilāli kitābi bidāyati al-muytahidi li Ibn Rušd* (El concepto de la concordia en la escuela maliki. Estudio teórico-práctico a través de la *Bidāya* de Ibn Rušd), Direcciñn de ᶜAbd al-Maŷīd Muḥib, Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 2003.[1261]

- Farkaš, Ḥakīm., *al-qawāᶜidu wa aḍ-ḍawābiṭu al-fiqhiyyatu min jilāli kitābi bidāyati al-muŷtahidi wa nihāyati al-muqtaṣidi* lil Imāmi Ibn Rušd. *Ŷamᶜun wa tartībun wa dirāsatun* (Las normas y principios jurídicos a través de la *Bidāya*:

[1259] *Dalīlu ar-rasā'ili wa al-uṭrūḥāti*, p. 40.

[1260] *Ibíd.*, p. 43.

[1261] *Ibíd.*, p. 44.

Recopilación y estudio), Dirección de ᶜAbd al-Maŷīd Muḥib, Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 2004.[1262]

- Az-Zubayr b. Fāʿīza, *Iŷmāᶜātu Ibn Rušd al-Ḥafīd*, *qismu al-ᶜibādāti* (Los consensos de Ibn Rušd el Nieto. Parte ritual), Departamento de Estudios Islámicos, Universidad de Argel, 2004-2005, 328 páginas (inédita).

- Baṣfar, ᶜAbd Allāḥ b. ᶜAlī., *taḥrīru itifāqāti Ibn Rušd fī kitābihi bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi min awali al-kitābi „lā nihāyati kitābi al-iᶜtiqāfi* (Recopilación de las concordancias de Ibn Rušd en su *Bidāya* desde el principio hasta el *Libro de la reclusión*),Tesina de DEA, Dirección de Maḥmūd ᶜUkkāzī y ᶜAbd Allāḥ al-ᶜAdmīl, Universidad Umm al-Qurā, Facultad de Šarīᶜa y Estudios Islámicos, Meca, 1412/1991, 412 págs.[1263]

- al-Jalid, Muḥammad ᶜAbd ar-Raḥīm., *taḥrīru itifāqāti Ibn Rušd fī aḥkāmi al-usrati wa al-muᶜamalāti al-māliyyati ᶜadā al-waṣāyā fima nasabahu „lā al-aʿimmati al-arbaᶜati* (Recopilación de las concordancias de Ibn Rušd sobre las normas de la familia y los procesos financieros excepto los testamentos atribuidos a los cuatro imames) Tesina de DEA, dirección de Maḥmūd ᶜUkkāzī, Universidad Umm al-Qurā, Facultad de Šarīᶜa y Estudios Islámicos, Meca, 1411/1990, 600 págs.[1264]

- al-Gāmidī, Muḥammad b. al-Ḥasan., *Aṯaru al-adillati fī fiqhi an-nikāḥi wa tawābiᶜhi. Dirāsatun taṭbīqiyyatun min jilāli kitābi bidāyati al-muŷtahidi wa nihāyati al-muqtaṣidi* (La influencia de los argumentos en la jurisprudencia del matrimonio y sus adjuntos. Estudio práctico desde el libro de la *Bidāya*), Tesina

---

[1262] *Ibíd.,* p. 44.

[1263] Muḥyī ad-Dīnn ᶜAṭiyya, "Warrāqiyyāt", p. 157.

[1264] Ibíd., p. 157.

de DEA, Dirección de Ṣāliḥ ᶜIwaḍ an-Naŷŷār, Universidad Umm al-Qurā, Meca, 1419/1999.

- al-ᶜAzīmī, ak-Habbī Zayd., *asbābu ijtilāfi al-fuqāha'i ᶜinda Ibn Rušd al-Ḥafīd wa aṯaruhā al-fiqhī*, (Las causas de la convergencia entre los juristas en Ibn Rušd el Nieto y su influencia jurídica), tesina complementaria de Doctorado, Dirección del Dr. ᶜAbd al-Maŷīd aṣ-Ṣalaḫīn, Universidad de Jordania, 2006.

- Būlūz, Muḥammad., *Bidāyatu al muŷtahidi wa dawruhu fī tarbiyyati malakati al-iŷtihādi* (la *Bidāya* y su papel en la educaciñn de la facultad del iŷtihād). Tesis Doctoral inédita, Departamento de Estudios Islámicos, Facultad Muḥammad Ibn ᶜAbd Allāḥ, Fez, 2006-2007.

En cuanto a los trabajos realizados básicamente sobre la *Bidāya*, tampoco abundan. Quizá en un tiempo próximo, el balance de la producción científica sobre la *Bidāya* tome otra magnitud.

Aun así, podemos citar algunos ejemplos ya clásicos, como estos que expongo a continuación:

- Brunschvig, Robert., "Averroès juriste", en *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. I, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, pp. 35-68 ; reproducido en R. Brunschvig, *Etudes d'islamologie,* ed. A. M Turkī, 2 vols. Paris, 1976, vol. 2, pp. 167-200.

- Turkī, ᶜAbd al-Maŷīd., "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme y de l'Espagne musulmane", en *Multiple Averroès*, J. Jolivet (ed.), Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 33-43.

- Guennūn, ᶜAbd Allāḥ., "Ibn Rušd, al-faylasūfu, faqīhan", en *Ŷawalātun fī al-fikri al-islāmiyyi*, Tetuán, 1980, pp. 105-118; (trad. española sin firma), *Pensamiento: Revista de Investigación Filosófica*, Vol. 25, 97-99 (1969), pp. 195-206.

- Mallet y Langhade, "Droit et philosophie au XII e siècle dans al-Andalus : Ibn Rushd", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 40 (1985), pp. 103-121.
- ᶜAlawī, Ŷamal ad-Dīnn., "bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi (563/1168)", en *al-matnu ar-rušdiyyu : madjalun li qirā'atin ŷadīdatin*, Dāru Tubqāla, Casablanca, 1986, pp. 66-68 ; pp. 183-189.
- Yates, A., *Ibn Rushd as Jurist,* Tesis doctoral, Cambridge, 1991 (inédita).
- Shabei, H., "Análisis, comentario y crítica de *Bidayat al-Mujtahid* de Ibn Rushd", *Bulletin of the Faculty of Arts (Cairo University)*, 54 (1992), pp. 19-33.
- Makkī, M. ᶜAlī., "Contribuciñn de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", en *Al encuentro de Averroes*, Lorca Martínez, Andrés (coord.), Trotta, 1993, pp. 15-38.
- Dutton, Y., "The introduction to Ibn Rushd's *Bidayat al-Mujtahid*", *Islamic Law and Society,* I (1994), pp. 188-205.[1265]
- Al-Ŷabrī, Muhammad ᶜĀbid. "Bidāyatu al-muŷtahidi: fatẖu bābi al-iŷtihādi min ŷadīdin" (*Bidāyatu al-muŷtahid*: La reapertura de *al-iŷtihād*), en *Sīratun wa nuṣūṣun* (Biografía y textos), 1ª ed. Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-ᶜArabiyyati, Beirut, 1998, pp. 89-94.
- Fierro, M., "The legal policies of the almohad caliphs and Ibn Rušd's Bidayat al-mujtahid", *Journal of Islamic Studies*, 103 (1999), 226-248.
- Ben Fadhl, Othman., "La *Bidāya* ou contribution de la pensée d'Ibn Rushd a l'évolution de la logique juridique et du droit comparé", *Actualité d'Averroes:*

[1265] "Se trata de una traducción al inglés de la introducción de *la Bidāya t al-mujtahid* de Ibn Rušd. Esta traducción está precedida por una breve reseña sobre la vida y obra del autor". Véase, Fierro y Carnicero (coord.) *Repertorio bibliográfico de derecho islámico*, p. 82.

Colloqe du Huitieme Centenaire, (Carthage, 16-21 fevrie 1998), Beït al-Hikma, Éditions Unesco, Carthage, 2001, pp. 169-173.
- Ḥanafī, Ḥassan. "*Ibn Rušd faqīhan*", *Alif. Revista de la Retorica Compar*ada, El Cairo, 16 (1996), pp. 116-144; "*Ibn Rušd faqīhan*", en *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg, 7-11. Oktober 1998*. (Ed.) Georges Khoury Heidelberg: Winter, 2002, pp. 183-21.
- La Puente, Cristina de., "Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la *Bidāya* de Ibn Rušd". *Al-Qanṭara*, XXVIII, 2 (2007), pp. 409-433.
- Riosalido, J., "Averroes como jurista". [Esquema general de una conferencia sobre el tema, bibliografía incluida].[1266]
- Iīšīn, ᶜAbd al-Wahāb b. Muḥammad., *al-qawāᶜidu wa aḍ-ḍawābiṭu al-fiqhiyyatu min jilāli bidayati al-muŷtahidi*, al-Ŷāmiᶜatu al-Islāmiyyatu, al-Madīnatu, 2009 (4 tms.).
- Lorca Martínez, A., "Una perspectiva ilustrada de la jursprudencia islámica", en *Averroes*, *el sabio cordobés que iluminó Europa*", El Páramo, Cñrdoba, 2010, pp. 52-57.

Probablemente haya otros trabajos publicados que desconozcamos y otros que todavía esperan que alguien los rescate del anonimato.

En este sentido, hemos localizado a dos tratados que versan enteramente sobre la *Bidāya*: el primero del ulema Aḥmad Bentāwīt (1414/1994) titulado *taᶜqībātun ᶜalā bidāyati al-muŷtahidi li-bni Rušd* (Replicas a la *Bidāya* de Ibn

---

[1266] Agradezco al profesor A. Martínez Lorca, la amabilidad de facilitarme una copia dactilografiada de la misma. Otros datos sobre la *Bidāya* se hallan en Jesús Riosalido, "Los derechos humanos en el Islam", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLI, (2005), pp. 187-188.

Rušd),[1267] y el segundo del ulema Muḥammad Maḥfūẓ al-Baḥrāwī con el título rimado de *at-taᶜlīqu al-mumahidu li-fahmi bidāyati al-muŷtahidi*[1268] (Comentario preliminar para la comprensión de la *Bidāya*), ambos inéditos.[1269]

5- Otras obras jurídicas de Ibn Rušd

No tenemos constancia de otras obras jurídicas de Ibn Rušd. Tampoco de algún códice de las mismas.[1270]

Pero si de una obra denominada *kitābu al-kalāmi al-fiqhiyyi* al parecer, compuesto antes de la *Bidāya*.[1271]

La reciente investigaciñn bibliográfica del corpus rušdiano no parece pronunciarse al respecto. Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī, que realizñ la edición crítica de *aḍ-ḍarūrī* estima que éste es el tratado en cuestión, pero no parece del todo seguro. Se conforma con decir que se trata de un *índice*, pero no aporta una prueba tajante sobre si el *kalāmu al-fiqhiyyu* es el mismo designado por *aḍ-ḍarūrī*.[1272] Por lo tanto, no hay novedad alguna sobre esta cuestión.

[1267] Quṭb ar-Raysūnī, *muᶜŷamu al-mufassirīna bi-Ṭiṭwāna*, p. 11; Idem, *tarāŷimu ᶜulamā'i Tetuán (1), az-Zuwwāqī*, p. 41.

[1268] Quṭb ar-Raysūnī, *muᶜŷamu al-mufassirīna bi-Ṭiṭwāna*, p. 191.

[1269] Desgraciadamente no pudimos consultar los dos tratados.

[1270] Para algunos datos sobre la obra jurídica de Ibn Rušd, véase entre otros, Renan, *Averroes y el averroísmo*, ed. 1852, pp. 55-56; González-Blanco (trad. esp.), t. I, pp. 95-96; Pacheco (trad. esp.), pp.68-69; b. ᶜAbd Allāh, *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, pp. 71-72.

[1271] *Bidāya*, t. I, p. 74.

[1272] Introducción, pp. 17-18.

Lejos de la confusión[1273] entre la obra jurídica de Ibn Rušd el abuelo y el nieto, la propiamente obra jurídica conocida de Ibn Rušd, es la *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī*, pero ello no significa que nuestra esperanza se disminuya ante tal hecho.

Al contrario, es posible como venimos de aludir varias veces, que en un futuro próximo, el destino nos brinde alguna novedad bibliográfica sorprendentemente sobre este asunto.

Entre tanto, queda por hacer un análisis a fondo de toda su obra conocida para delinear los posibles rasgos del pensamiento jurídico de su autor. Las anécdotas acerca de su cadiazgo y sus gestiones de juez supremo, entre otras cosas, aportarán posiblemente algún dato sobre este asunto. Es inimaginable que un juez de tanto prestigio como el que disfrutaba Ibn Rušd, no dejara ningún rastro de su menester en dos de las grandes capitales andaluzas.

III. Puesto e importancia de la *Bidāya* en el Corpus rušdiano e islámico

No es conveniente pronunciarnos sobre el puesto de la *Bidāya* en el corpus rušdiano mientras no complementemos su análisis a fondo.

Pero creemos que viene bien adelantar unas pinceladas de carácter descriptivo sobre el tema para situarla adecuadamente en el ámbito intelectual de su época.

[1273] Bouyges, "Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge. V. Inventaires des textes arabes d'Averroes", *Mélanges de la Universidad de Sant Joseph*, 8, (1922), pp. 1-54. De manera especial, las obras jurídicas de Averroes, pp.37-45.

1. Puesto de la *Bidāya* en el Corpus rušdiano

Es de señalar que la *Bidāya* aparece casi en todos los diccionarios bibliográficos dedicados a Ibn Rušd. La mencionan todos con leves variaciones en el título como acabamos de comprobar. Su mención está siempre vinculada con el talento jurídico de su autor. La *imāma* o autoridad en las ciencias que obtuvo Ibn Rušd, se debe, en gran parte, a su comentario al *Corpus* aristotélico, pero sobre todo a su obra sintética y crítica realizada en la *Bidāya*.

Si en *aḍ-ḍarūrī* el autor plantea cuestionar los fundamentos del derecho, superando los principios establecidos por al-Gazzālī en su *mustaṣfā*, [1274] es en el *Bidāya* donde proyecta realizar la práctica magistral del *iŷtihād*, finalidad de ambos tratados como seðala Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī.[1275]

Los estudiosos de Ibn Rušd solían distinguir - y con razón- entre su obra original y sus comentarios, paráfrasis y compendios.[1276]

Acorde con este criterio, consideramos que la *Bidāya* se destaca por su importancia en la totalidad de la obra original de nuestro *faqīh* y filósofo y de manera principal, dentro de su obra jurídica.

En espera de indicios afirmativos sobre tal importancia, nos conformamos con adelantar un dato significativo de la *Bidāya*, estudiado por Brunschvig [1277] y señalado por al-Ŷābrī. [1278]

[1274] Véase Ibn Rušd, *aḍ-ḍarūrī*, al-ᶜAlawī (ed.), introducción preliminar de ᶜAllāl Sīnāṣar, pp. 6-14.

[1275] Introducción al *aḍ-ḍarūrī*, p. 20.

[1276] Véase el estudio de Puig Montada a esas diferentes categorías vinculadas al "Proyecto vital de Averroes", *al-Qanṭara*, XXIII, 1 (2002), pp. 11-52 principalmente las primeras páginas (pp. 11-15) donde recoge las obras de Ibn Rušd tal como constan en los repertorios bibliográficos de al-Anṣārī e Ibn Uṣaybiᶜa.

[1277] Brunschvig, "Averroès juriste", pp. 43-44.

Nos referimos, bien entendido, al espíritu axiomático que domina esta obra. Este espíritu es, por sí sólo, ofrece una posibilidad altamente segura, de realizar una lectura a la totalidad de la *Bidāya* en función de su presencia.

Para dar sólo una muestra del mismo, baste con aludir al esfuerzo realizado por el autor en despejar las causas de la divergencia entre los juristas sobre los temas planteados por la ciencia jurídica recurriendo a su cultura jurídica minuciosamente estructurada.

Este objetivo no es sólo el único de tantos de la *Bidāya* como tendremos ocasión de comprobar, sino más bien uno de varios que la caracterizan como por ejemplo, la exposición de las cuestiones objeto de concordancia entre los juristas.

Estamos ante una labor de manifiesta calidad e importancia. Por lo cual, podemos decir, conformándonos con las antes señaladas pinceladas de muestra, que la *Bidāya* se sitúa cómodamente en un puesto de máxima importancia en la obra y pensamiento jurídicos de su autor.

2- Importancia de la *Bidāya* en el Corpus jurídico islámico

Ibn al-Abbār[1279] - e Ibn Farḥūn citando al primero-[1280] dijeron que Ibn Rušd tenía compuestas *valiosas obras* entre ellas la *Bidāya*. Añadieron también que ésta es *única en su género*. Este juicio, cierto en parte, hace referencia a una larga tradición de la denominada ciencia de *al-jilāfu* (pls. *Jilāfiyyātun*) o „divergencia", con la que de algún modo esta obra tiene un vínculo, pero no se puede incluirla totalmente dentro de sus principios y finalidades.

[1278] Al-Ŷābrī, *El legado filosófico*, p. 240; trad. española, p. 304.

[1279] *At-takmilatu*, Codera (ed.), p. 270; ᶜIzzat al-Aṭṭār (ed.), t. II, pp. 553-555.

[1280] *ad-dībāŷu*, pp. 378-379.

Si *al- jilāfu* "es una ciencia a través de la cual se conoce la manera de aportar pruebas legales y rechazar las acusaciones con los argumentos decisivos", [1281] la *Bidāya* tiene poco que ver con esta ciencia porque no consta que haya adquirido este rasgo característico a todos los tratados dialécticos. Me refiero a la defensa de la propia doctrina jurídica. Ya Brunschvig afirmó en su día – que la *Bidāya* es una obra que "pertenece-técnicamente hablando- al género clásico de *al-ijtilāfu*, es decir de la exposición sobre las materias que constituyen la substancia de los libros del Derecho, de las divergencias entre las escuelas jurídico-religiosas o *maḏāhib*".[1282]

Por lo cual, la *Bidāya* no pretende defender la doctrina, sino que expone la divergencia entre las diferentes escuelas sobre tal o cual tema jurídico y trata de explicar las causas de la misma. Su tema central, según A. Turkī, es *al-jilāf*,[1283] pero supera su finalidad: ella no defiende la ideología, sino expone la ciencia. Escuchemos a María Arcas Campoy puntualizar con más detalles, este rasgo característico de la *Bidāya*:

> "La *Bidāya* del célebre jurista y filñsofo [Ibn Rušd] es una obra de *ijtilāf* carente de toda polémica, ajena al enfrentamiento dialéctico y a la descalificación. En ella ofrece una reflexión crítica de los diferentes puntos de vista de las escuelas jurídicas, incluida la adoptada por el autor. Como filósofo analiza en profundidad las divergencias del sistema jurídico islámico con el fin de conocer y mostrar las motivaciones. Alaba y rechaza indistintamente "las soluciones de los cuatro escuelas y no tiene el menor reparo en criticar a Mālik por la fragilidad de su opiniñn ni en dedicarle alabanzas por

---

[1281] Al-Qannūŷī, *abaŷadu al-ᶜulūmi*, t. II, p. 276.

[1282] Brunschvig, "Averroès juriste", p. 36.

[1283] Turkī, "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme", p. 36.

ser el mejor jurista de todos" [la cita está tomada de Brunschvig: *Averroes juriste*, p. 57].[1284]

Partiendo de este texto descriptivo sobre la *Bidāya*, podemos constatar: **a**) la ausencia de la polémica y la presencia de la ciencia, o al menos de los ingredientes que facilitan el acceso a la misma. La polémica tiende a destruir al rival, mientras la finalidad de la *Bidāya* es buscar la verdad, sea en su forma general que abarca la esencia de la ley o mediante los caminos que llevan al *iŷtihād*; **b**) lo que parece una alabanza a las soluciones de las cuatros escuelas es una alabanza a la verdad que dichas escuelas pudieron representar individualmente o en su conjunto; **c**) el rechazo a las soluciones escogidas por las diferentes escuelas suníes, no es concebido como rechazo a la doctrina, sino más bien como rechazo a una determinada perspectiva jurídica carente de argumentos racionales y legales.

De ahí que la *Bidāya* fue singular en su género dentro del mālikismo. Ibn Saᶜīd, al comentar la epístola de Ibn Ḥazm sobre las virtudes de al-Andalus, la considera una de las tres principales obras del mālikismo en la Península junto a *al-muntaqā* de al-Bāŷī y *at-tahḏību* de al-Barādᶜī (desp. 430/1039).[1285]

Pero tampoco fue única como realidad bibliográfica, pues hubo tratados anteriores y posteriores a la misma en esta rama fundamental de la ciencia jurídica islámica.

Antes de escoger dos ejemplos de la literatura jurídica correspondientes a esta disciplina, anteriores y posteriores a la *Bidāya*, señalemos que algunos biógrafos atribuyen la primacía de componer tratados sobre esta disciplina a al

---

[1284] M. Arcas Campoy, "Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus", p. 32.

[1285] Véase al-Maqrrī, *nafḥu aṭ-ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, p. 180; Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", p. 17.

libro de *ta'šīsu an-naẓariyyu* de ad-Dabbūsī, Abū ᶜAbd Allāḥ b. ᶜUmar as-Samarqandī al-Ḥanafī (430/1039)[1286] quien puso los primeros pasos de *ᶜilm al-jilāf* y lo practicó como dicen varios biógrafos entre ellos, Ibn Jilikān (681/1282),[1287] Ibn al-ᶜImād (1089/1678),[1288] aḏ-Ḏahbī (748/1374),[1289] Abū al-Wafā al-Qurašī (755/1354),[1290] al-Ḥaŷwī (1874/1956)[1291] y az-Ziriklī (1396/1976).[1292]

No obstante, la atribución de esta ciencia a una determinada figura de la historia intelectual musulmana, incluso a aš-Šāfiᶜī que compuso antes de ad-Dabbūsī varios tratados en *al-jilāfiyyātu* (como es su *ijtilāfu Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā* e *ijtilāfu aš-Šāfiᶜī maᶜa Mālikin* incorporados a su gran tratado de *al-Ummu*), es un poco arriesgada, al menos si hablamos de una germinación de la

---

[1286] Para su biografía, véase: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 345, p. 521; Ibn Jiliqān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. IV, p. 19; I. ᶜAbbās (ed.), t. III, p. 48; al-Laknawī, *al-fawā'idu al-bahiyyatu, an-Naᶜsānī* (ed.), p. 109; Abū al-Qurašī, *al-ŷawīru al-muḍī'atu*, al-Ḥ'lū (ed.), t. II, pp. 499-500; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, pp. 150-151; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜarifīna*, t. I, p. 648; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 17. Anque sea de otra área, es de suma importancia consultar el trabajo de Murtaz Bedir, "Interacción de sufismo, derecho, teología y filosofía: un místico no-sufí de los siglos IV-V/X-XI", en *El sufismo y las normas del Islam, Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Juridicos Islamicos: Derecho y Sufismo*, Alfonso Carmona (Ed. y traducción), Editorial Regional de Murcia, Colección Ibn ᶜArabī, Murcia, 2006, pp. 15-34; texto inglés, pp. 253-270.

[1287] Ibn Jiliqān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. IV, p. 19; I. ᶜAbbās (ed.), t. III, p. 48

[1288] *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, p. 151

[1289] *as-Siyaru*, t. XVII, p. 521

[1290] *al-ŷawāhiru al-muḍī'atu*, al-Ḥ'lū (ed.), t. II, pp. 499-500.

[1291] *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, p. 17.

[1292] *al-aᶜlāmu*, t. IV, p. 115.

misma en las personas cuya aportación se desarrolla lentamente dentro de la evolución intelectual e histórica de la ciencia en general.

Los gérmenes de esta ciencia estaban preparados para dar sus frutos en varios autores. "En los siglos II y III de la Hégira – como afirma al-Ḥaŷwī- el *fiqh* y los *fuqahā'e* se dedicaron a la rivalidad doctrinal, fruto de las divergencias, de la dialéctica y de la intolerancia hacia la doctrina de los demás".[1293]

Así empezó a surgirse una nueva era de la vida intelectual islámica y con ella los principales protagonistas y temas de la controversia jurídica entre las diferentes escuelas suníes.

Una vez establecidas éstas y la índole que tomó la controversia entre los seguidores de la escuela de *al-ḥadīṯ* o dichos del Profeta y los de *ar-ra'y* u opinión, se activó una grandiosa labor de composición de tratados de controversia entre las diferentes escuelas del Islam suní.

Entre estos tratados mencionemos a título ilustrativo *taḏkiratu al-jilāfi* de Abī Isḥāq aš-Šīrāzī (476/1083);[1294] *aḥyilatu al-ᶜulamāa'ī fī ijtilāfi al-fuqāha'ī*[1295] de Abī Bakr aš-Šāsī (507/1114);[1296] *al-išrāfu ᶜalā maḏāhibi al-*

[1293] al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, p. 155.

[1294] Para su biografía, véase: Ibn Jilikān, *wafayātu*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. I, pp. 8-9; I. ᶜAbbās (ed.), t. I, pp. 29-31; al-Bagdādī, *Hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 8; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 865, pp. 160-161; az-Ziriqlī, *al-aᶜlāmu*, t. I, p. 51.

[1295] Yāsīn Aḥmad Ibrāhīm Drādka (1ª ed.), Mu'assasatu ar-Risālati- Dāru al-Arqami, Beirut- ᶜAmān, 1980. El tratado de *al-muᶜtamad* es un especie de comentario de de *al-aḥyila* como consta en Abū Ṭāhir al-Anṣārī, *fawā'idu Abī Bakrin aš-Šāšī*, Walad Saᶜdī (ed.), p. 4.

[1296] Para su biografía, véase: aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 690; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru,* t. XVI, biog. n° 200, pp. 283-285; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. III, pp.147-148; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp. 28-29; Ibn

ašrāfi e *ijtilāfu al-aʿimmati al-ᶜulamāʿi* de Yaḥyā b. Hubayra aš-Šaybānī al-Ḥanbaliyy (560/1165);[1297] *mugīṯu al-jalqi fī ijtiyāri al-ḥaqqi* de Abī al-Maᶜālī al-Ŷuwaynī (478/1085);[1298] *al-muḥallā* de Ibn Ḥazm de Córdoba; *zubdatu al-aḥkāmi fī maḏāhibi al-aʿimmati al-arbaᶜati al-aᶜlāmi* de Sirāŷ ad-Dīnn ᶜUmar b. Isḥāq al-Hindī al-Ḥanafī (773/ 1372).[1299]

En este sentido, los mālikiyya tuvieron que sumarse a dicha iniciativa doctrinal y científica. De hecho, compusieron buenos tratados en la teoría del derecho comparativo con matices dialécticos como *tahḏību al-masāliki fī nuṣrati maḏhabi Mālikin* [1300] de Yūsuf al-Findalāwī, Abū al-Ḥaŷŷāŷ Dūnās (543/1148),[1301] *al-inṣāfu fī at-tanbīhi ᶜalā al-asbābi alatī awŷabati al-jilāfa* de Ibn as-Sayyid al-Baṭaliyūsī (521/1127), *kitābu al-āṯāri wa ad-dalāʿili fī al-jilāfi*

Jilikān, *Wafayātu al-aᶜyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 116-117; ᶜAbbās (ed.) t. IV, biog. n° 589, pp. 219-221.

[1297] Para su biografía, véase: az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. VIII, p. 175; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-mualifīna*, t. IV, pp. 115-116.

[1298] Para su biografía, véase: Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aᶜyāni*, F. Wüstenfeld (ed.), V. I, t. IV, pp. 85-87; I. ᶜAbbās (ed.), t. III, pp. 167-170; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, pp. 337-342; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVIII, biog. n° 240, pp. 468-477; Ibn Kaṯīr, *ṭabaqātu aš-šāfᶜiyyati*, ᶜAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr (ed.), t. I, pp. 446-450; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqāha'i*, ᶜAbbās (ed.), p. 135; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 868, p. 161.

[1299] Su biografía se halla en: al-ᶜAsqalānī, *ad-duraru al-qāminatu*, t. III, biog. n° 366, pp. 154-155; aṣ-ṣuyūṭī, *Ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 39, pp. 470-471; al-Laknawī, *al-fawā'idu al-bahiyyatu, an-Naᶜsānī* (ed.), pp. 148-149; Abū al-Qurašī, *al-ŷawāhīru al-muḍī'atu*, al-Ḥ'lū (ed.), t. II, biog. n° 1045, p. 642.

[1300] Edición crítica de Aḥmad b. Muḥammad al-Bušījī, Ministerio de Asuntos Religiosos, Rabat, 1998, 414 págs.

[1301] Para su biografía, véase por ejemplo: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XX, biog. n° 133, pp. 209-210, aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, pp. 465-466; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. VI, pp.222-223.

bayna Mālikin wa aš-Šāfiᶜī wa Abī Ḥanīfa de al-Imām al-Aṣīlī (372/982), *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*[1302] de Ibn Ŷuzayy (741/1347), [1303] *ᶜyūnu al-adillati fī masā'ili al-jilāfi bayna ᶜulama'i al-amṣāri* [1304] de Abī al-Ḥasan, ᶜAlī b. ᶜUmar b. Aḥmad al-Bagdādī, conocido por al-Qaṣṣār (397/1007),[1305] *an-nuktatu al-kāfiyatu fī al-istidlāli ᶜalā al-jilāfi* de Abī ᶜAbd Allāḥ, Muḥammad b. ᶜAtīq b. ᶜAlī b. ᶜAbd Allāḥ b. Muḥammad at-Tuŷībī (563/1168)[1306] de Segura, entre otros, sin olvidar, desde luego, la dialéctica doctrinal producida por otros *fuqahā'e* adscritos a otras escuelas suníes como *al-burhānu fī al-jilāfi* [1307] de Abī

[1302] Es de importancia señalar a la publicación de un artículo sobre uno de los aspectos esenciales de este tratado con su traducción parcial en Aguilar Aguilar, M., "El aparato referente a la *qibla* en *Kitābu al-qawānīni* de Ibn Ŷuzayy (siglo XIV)", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 30 (1994), pp. 219-228. Véase una referencia al mismo en Fierro y Carnicero (coord.) *Repertorio bibliográfico de derecho islámico*, p. 19.

[1303] al-Ŷaydī, *mabāḥitun,* pp. 160-161.

[1304] Ha sido objeto de varias ediciones críticas parciales una de ellas la de ᶜAbd al-Ḥamīd b. Saᶜd b. Nāṣir as-Saᶜūdī, *Kitābu aṭṭahārati*, Universidad al-Imām Muḥammad b. Saᶜūd, 1426/2006.

[1305] Para su biografía, véase por ejemplo: ᶜIyāḍ, *al-madāriku*, t. VII, Saᶜīd Aᶜrāb (1ª ed.), pp. 70-71; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, pp. 190-191; aḏ-Ḏahbī, *siyar*, t. XVII, biog. n° 67, pp. 107-108; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. II, pp. 337-338; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, p. 510; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 386, p. 296; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 168; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu*, t. III, biog. n° 382, p. 123; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 208, p. 92.

[1306] Ibn al-Abbār, *at-takmilatu*, Codera (ed.), t. I, biog. n° 1034, p. 362.

[1307] Haŷŷī Jalīfa, *Qašfu aẓ-ẓunūni*, t. I, p. 242.

al-muẓaffar Manṣūr b. Muḥammad al-Marūzī aš-Šāfiᶜī (489/1096);[1308] *at-taᶜlīqatu* o *Comentario menor* de Abī Bakr aṭ-Ṭurṭūšī (520/1126).[1309]

De esta manera, empezamos a tener un corpus magnifico de controversias jurídicas, planteadas por la dialéctica entre los representantes de las diferentes escuelas suníes y animadas por el espíritu doctrinal o el deseo incondicional de averiguar la decisiva verdad práctica.

Para contemplar la importancia que tuvo la *Bidāya* en esta dialéctica jurídica, vamos a reseñar rápidamente algunos tratados de controversia que tuvieron una gran repercusión en la ciencia dialéctica de *al-jilāfiyātu*, concentrándonos en dos tratados de máxima importancia en dicha ciencia: el primero anterior a la *Bidāya* y el segundo posterior a la misma.

Nuestro objetivo es intentar explicar, dentro de los límites permitidos en este apartado, el significado y la aportación de la *Bidāya* al Derecho islámico comparada con ambos tratados.

3. Breve reseña de algunos tratados de *al-jilāfiyyātu*

- ***ijtilāfu al-ᶜulamā'i*** de Abū ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. Naṣr al-Marūzī (294/907) es de los importantes tratados en la ciencia jurídica comparada. No tiene introducción particular, pero su autor escoge las cuestiones de mayor grado de controversia entre los juristas.

Empieza con el *Libro de la limpieza*[1310] y concluye con el *Libro de los bienes regresados a los musulmanes después de que hayan sido tomados por los impíos* (*al-masīr*).[1311]

[1308] *Ibíd.*, t. I, p. 242, 107 y 173; t. II, p. 1870 ; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, p. 394 ; ad-Dāwūdī, *ṭabaqātu al-mufasirīna*, t. II, biog. n° 651, pp. 689-390.

[1309] ad-Ḍabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), t. III, p. 128; al-Abyārī, t. I, p. 179.

Su método es bastante creativo: expone las cuestiones objeto de controversia junto a los argumentos en ella incluidos sin declararse partidario de ninguna opinión.

Empieza su planteamiento argumentativo del tema exponiendo la opinión de Sufyān aṯ-Ṯawrī seguida de las opiniones de otros *fuqahā"e* de diferentes escuelas.

- ***al-ḥāwyu al-kabīru fī fiqhi maḏhabi al-Imāmi aš-Šāfiᶜī*** (El gran compendio en la doctrina jurídica de aš-Šāfiᶜī), es un comentario del *Compendio* de Ibrāhīm b. Ismāᶜīl b. Yaḥyā al-Muznī (264/878), compuesto por Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Mawārdī al-Baṣrī (450/1058) en 18 tomos. Tiene una introducción en cuyas líneas explica los motivos doctrinales que le incitaron a componer su comentario de carácter apologético.[1312]

Este comentario empieza por el *Libro de la Limpieza*[1313] y concluye con el *Libro de la emancipación de las madres de hijos.*[1314]

Contrariamente al sentido de su título, no se conforma con las opiniones de la escuela de *aš-Šāfiᶜī*, sino expone las diferentes opiniones de tantos otros *fuqahā"e*diferentes de la misma junto a sus argumentaciones.

[1310] Al-Marūzī, *Ijtilāfu al-ᶜulamīā'i*, Ṭāhir Ḥakīm (ed.), pp. 97-104.

[1311] Ibíd., pp. 580-582.

[1312] Al-Mawārḍī, *al-ḥāwiyu al-kabīru*, ᶜAlī Muᶜwwaḍ y ᶜĀdil ᶜAbd al-Mawŷūd (eds.), t. I, pp. 7-33.

[1313] Ibíd., t. I, pp. 35-446.

[1314] Ibíd., t. XVIII, pp. 308-321.

- ***ijtilāfu al-fuqahā'i*** (La discordia de los juristas) de Abū Ŷaᶜfar Muḥammad b. Ŷarīr aṭ-Ṭabarī (310/923),[1315] es un tratado jurídico sin introducción o lo que parece ser porque sólo se salvaron dos tomos del mismo.[1316]

Empieza por el *Libro de al-mudabbar*,[1317] y se concluye por los *Libros de la garantía* (*aḍ-ḍamānu*), *del traslado del endoso de la deuda* (*al-ḥiwālatu*) y la fianza (*al-kafālatu*).[1318]

Con la excepción de la opinión de Ibn Ḥanbal, el autor expone las de Abū Ḥanīfa, de Mālik, de aš-Šāfiᶜī y de al-Awzāᶜī tratando de averiguar las argumentaciones de cada uno de dichos juristas.

- ***Al-maᶜūnatu fī al-ŷadali*** (El auxilio en la dialéctica) de Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ᶜAlī b. Yūsuf al-Fayrūzabādī, conocido por aš-Šīrāzī (476/1084). Este tratado consta de una introducción en cuyo breve contenido, el autor expone las causas de la composición de su libro dedicado a ayudar a los principiantes en la ciencia y recordar a los eruditos sobre la misma, tal como iba a decir Ibn Rušd después de más de un siglo.[1319]

[1315] Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, t. VI, Riḍā Taŷadud (ed.), p. 291; Ibn Jiliqān, *Wafayātu,* F. Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 101-102; I. ᶜAbbās (ed.), t. IV, p. 191; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi,* t. IV, pp. 53-54; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. II, pp. 195-196; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 175, pp. 267-282; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-Sāmiyyu,* t. III, pp. 39-42.

[1316] F. Kirn (ed.), Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya (reimpresión), Beirut, sin fecha.

[1317] aṭ-Ṭabarī, *Ijtilāfu al-fuqahā'i*, F. Kirn (ed.), pp. 23-91.

[1318] Ibíd., pp. 186-302.

[1319] Aš-Šīrāzī, *al-maᶜūnatu fī al-ŷadali*, Al-ᶜAmīrīnī (1 ª ed.), p. 26.

Sus capítulos son de variante temática jurídica y trata sobre los argumentaciones de la Ley (*bayānu wuŷūhi adillati aš-šarᶜi*);[1320] sobre la argumentación mediante el *Alcorán* (*wuŷūhu al-istidlāli bi al-Kitābi*);[1321] sobre la argumentación mediante la Sunna (*al-kalāmu ᶜalā al-istidlāli bi as-sunnati*);[1322] sobre la argumentación mediante el consenso (*al-iᶜtirāḍu ᶜlā al-istidlāli bi al-iŷmāᶜi*);[1323] sobre la tradición transmitida por un sólo compañero del Profeta (*al-kalāmu ᶜlā qawli al-wāḥidi mina aṣ-ṣaḥābati*);[1324] sobre la significación del discurso (*al-kalāmu ᶜlā faḥwā al-jiṭābi*);[1325] sobre el argumento del discurso (*al-kalāmu ᶜalā dalīli al-jiṭābi*);[1326] sobre el sentido del discurso que es la analogía (*al-kalāmu ᶜlā maᶜnā al-jiṭābi wa huwwa al-qiyāsu*);[1327] sobre la presunción de continuidad (*al-kalāmu ᶜalā istiṣḥābi al-ḥāli*);[1328] sobre la

---

[1320] *Ibíd.*, pp. 26-29.

[1321] *Ibíd.*, pp. 40-47.

[1322] *Ibíd.*, pp. 48-78.

[1323] *Ibíd.*, pp. 79-81.

[1324] *Ibíd.*, pp. 82-83.

[1325] *Ibíd.*, pp.84-86.

[1326] *Ibíd.*, pp. 87-89.

[1327] *Ibíd.*, pp. 90-118.

[1328] Ibíd., pp. 119-120.

preferencia de las apariencias (*tarŷīḥu aẓ-ẓawāhiri*)[1329]y finalmente, sobre la preferencia de los significados (*tarŷīḥu al-maᶜānī*). [1330]

En este tratado, el autor expone las opiniones de los juristas y critica rigurosamente aquellas opuestas a su escuela con una metodología dialéctica muy relevante.

- ***Al-muḥallā*** de Ibn Ḥazm de Córdoba en once tomos con un total de sesenta libros,[1331] tiene una introducción metódico -teológica donde expone la finalidad de su tratado, aparentemente didáctico[1332] y los principios teológicos y doctrinales de su opción como la unicidad de Dios (*at-tawḥīdu*) y todo cuanto de ésta se derive como la creación del mundo y del alma humana, la veracidad de la profecía, la universalidad del mensaje del Profeta Muḥammad y tantas otras cuestiones teológicas.[1333]

En la misma introducción o *juṭbatu al-kitābi*, Ibn Ḥazm expone los fundamentos de la ciencia jurídica que iba a exponer en su voluminoso tratado. Así habla de las fuentes de la ley islámica extraídas por antonomasia del *Alcorán* y de las tradiciones proféticas autentificadas, del consenso, de la abrogación y de lo particular.

[1329] *Ibíd*., pp. 121-124.

[1330] *Ibíd*., pp. 125-127.

[1331] En la nueva edición en un sólo volumen de Ḥassān ᶜAbd al-Mannān (Baytu al-Afkāri ad-Dawliyyati, Umán- Jordania, 2003, 2241 páginas) aparecen unos 102 libros, que son en realidad, expresa iniciativa del editor para una mejora consulta de este importante tratado.

[1332] Ibn Ḥazm, *al-muḥallā*, Aḥmad Šākir (ed.), t. I, p. 2.

[1333] *Ibíd*., t. I, p. pp. 2-50.

En esta misma introducción Ibn Ḥazm rechaza enérgicamente las transmisiones débiles que habían sido aprobadas como débiles o que sus transmisores carecían de suficiente confianza.

Con el mismo rigor el autor rechaza la llamada „obra de la gente de la Medina" (*ᶜamalu ahli al-madīnati*), la emisión de los dictámenes religiosos conforme a la opinión personal y la imitación servil (*at-taqlīdu*) donde prevalece el *muŷtahid* erróneo al imitador servil acertado.[1334]

La temática jurídica es la misma en los tratados de este género, pues empieza con el *Libro de la limpieza* (*kitābu aṭ-ṭahārati*)[1335] y concluye con el *Libro del robo* (*kitābu as-sariqati*) [1336] y en algunos casos referentes al castigo o sin ello (*at-taᶜzīru*).[1337]

La exposición de las cuestiones jurídicas están siempre seguidas de una minuciosa discusión racional de índole crítica de los diferentes argumentos fundamentándose a la vez en el *Alcorán* y en la *Sunna*.

4. Comparación de la *Bidāya* con otros tratados

Después de esta breve reseña de los más destacados tratados de controversia jurídica islámica, vamos a centrarnos un poco sobre dos tratados de máxima importancia en este género.

[1334] *Ibíd*., t. I, pp, 50-71.

[1335] *Ibíd*., t. I, pp, 72-266.

[1336] *Ibíd*., t. XI, pp, 319-373.

[1337] *Ibíd*., t. XI, pp, 373-418.

4-1. *Nukatu al-jilāfi* del cāḍī ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī

El tratado de *al-išrāfu ᶜalā nukati al-jilāfi* o simplemente *nukatu al-jilāfi*[1338] (Los mínimos detalles de la discordancia) del cāḍī ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī (422/1030)[1339] examina varias temas jurídicos objeto de desacuerdo entre la escuela mālikí y otras escuelas del Islam suní.

Los temas en cuestión se refieren a los capítulos de la limpieza (*aṭ-ṭahāra*);[1340] del lavado de la impureza (*al-guslu*); [1341] de la purificación sin agua (*at-tayammumu*);[1342] de la menstruación (*al-ḥayḍu*);[1343] de la oración (*aṣ-*

[1338] Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. I, p. 637. Disponemos de dos ediciones de este tratado, la primera de al-Ḥabīb b. aṭ-Ṭāhir, Dāru Ibn Ḥazm, Beirut, 1999 (2 vols.) y la segunda de Abū Mašhūr ᶜUbayda ‘Āl Salmān, Dār Ibn al-Qayyim, ar-Riyāḍu, Dāru Ibn ᶜAffān, al-qāhiratu, 2008 (6 toms), ambas serán utilizadas por nosotros en este párrafo.

[1339] aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 287, p. 429; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 248; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. V, pp. 112-115; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā’i*, pp. 168-169; Al-Bunnāhī, *tārīju quḍāti al-Andalusi*, Laŷnat i’ḥyā’i at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), pp. 40-43; Ibn ᶜAṭiyya, *fihrasatu Ibn ᶜAṭiyya*, Abū al-Aŷfān y Muḥammad Zāhī (eds.), p. 110; al-Cāḍī ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, Aᶜrāb (ed.), t.VII, pp. 220-227; Ibn Bassām, *aḏ-ḏajīratu*, ᶜAbbās (ed.), Vol. IV, t. II, pp.215-229; Ibn Jilikān, *Wafayātu al-aᶜyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. IV, pp. 114-116; I. ᶜAbbās (ed.) t. III, biog. n° 400, pp. 219-222; al-Kutubī, *fawātu al-wafayāti*, I. ᶜAbbās (ed.), t. II, biog. n° 314, pp. 419-421; al-Yāfiᶜī, *mir’ātu al-ŷināni*, t. III, p. 33; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, biog. n° 66, p. 314; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 266, pp. 103-104; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 577, pp. 39-41. Para más detalles sobre la biografía de este *faqīh*, véase respectivamente la introducción de al-Ḥabīb b. aṭ-Ṭāhir (1999) y Abū Mašhūr ᶜUbayda (2008) a la edición crítica de *nukatu al-jilāfi* del Cāḍī ᶜAbd al-Wahāb, t. I, p. 77; t. I, p. 7.

[1340] ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 107-142; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. I, t. I, pp. 3-125.

[1341] *Ibíd*. aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 142-157 y 175-186; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. I, t. I, pp. 39-125; Vol. I, t. V, pp. 343-346.

[1342] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 158-175; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. I, t. II, pp. 129-180.

ṣalātu);[1344] del funeral (*al-ŷanāzatu*);[1345] de la caridad (*a-zzaqātu*);[1346] del ayuno (*aṣ-ṣiyāmu*);[1347] de la reclusión (*al-iᶜtikāfu*);[1348] de la peregrinación (*al-ḥaŷŷu*);[1349] de las ventas (*al-buyūᶜu*);[1350] de la seguridad para una deuda (*ar-ruhūnu*);[1351] de la bancarrota (*at-taflīssu*);[1352] de la interdicción de apropiarse de los bienes (*al-ḥaŷru*)[1353] la paz (*aṣ-ṣulḥu*);[1354] del traslado del endoso de la deuda (*al-ḥiwālatu*);[1355] de la garantía o la adopción (*al-qafālatu*);[1356] de la

---

[1343] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 186-197; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. I, t. II, pp. 181-200.

[1344] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 198-352; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. I, t. III, pp. 203-272; t. IV, pp. 275-340 ; t. V. pp. 346-419 ; Vol. II, t. VI. pp. 7-58.

[1345] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 353-360; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 59-99.

[1346] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 369-422; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. II, t. VII, pp. 103-183; t. VIII, pp. 187-220.

[1347] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 423-450; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. II, t. IX, pp. 223-285.

[1348] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 451-456; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. II, t. IX, pp. 286-301.

[1349] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 457-507; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. II, t. X, pp. 305-429.

[1350] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 521-575; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. II, t. XI, pp. 433-535.

[1351] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 576-585; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp. 7-25.

[1352] Ibíd., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 586-590; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp. 26-34.

[1353] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 591-595; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp.35-44.

[1354] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 596-598; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp.45-54.

[1355] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 599-600; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XII, pp. 55-58.

[1356] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 601-603; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 61-65.

compañía (*aš-šarikatu*);[1357] de la procuración (*al-wakālatu*);[1358] de la atestación (*al-iqrāru*);[1359] del préstamo de las propiedades materiales (*al-ᶜāriyyatu*)[1360] del depósito (*al-wadīᶜatu*);[1361] de la usurpación (*al-gaṣbu*);[1362] del derecho preferente de compra (*aš-šufᶜatu*);[1363] del préstamo (*al-qirāḍu*);[1364] de la distribución de la cosecha y el alquiler de la tierra (*al-musāqātu wa qirāʼu al-arḍi*);[1365] del alquiler (*al-,,ǐyāratu*);[1366] de la rehabilitación de las tierras muertas (*iḥyāʼu al-mawāti*);[1367] de los legados píos y las donaciones (*al- ḥabsu wa al-waqfu wa al-hibātu*);[1368] de los objetos perdidos o propiedades perdidas (*al-luqṭatu*);[1369] de niño expósito (*al-laqīṭu*);[1370] del matrimonio (*an-nikāḥu*);[1371] del

---

[1357] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 603-606; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 66-75.

[1358] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 607-611; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 76-85.

[1359] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 612-621; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 86-103.

[1360] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 622-623; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIII, pp. 104-106.

[1361] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 624-626; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIV, pp. 109-116.

[1362] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 627-631; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIV, pp. 117-130.

[1363] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 632-639; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIV, pp. 131-157.

[1364] Ibíd., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 640-647; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XV, pp. 161-183.

[1365] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 648-651; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XV, pp.184-195.

[1366] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 652-666; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XV, pp. 196-232.

[1367] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 667-669; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XVI, pp. 235-244.

[1368] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 670-678; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XVI, pp. 245-265.

[1369] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 679-682; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XVI, pp. 266-274.

repudio compensado[1372] o separación voluntaria pactada (*al-julᶜu*);[1373] del divorcio (*aṭ-ṭalāqu*); [1374] del absentismo (*al-,,ī̄ā'u*);[1375] de la asimilación perjudicial (*aẓ-ẓihāru*);[1376] de la maldición mutua (*al-liᶜānu*);[1377] del retiro legal (*al-ᶜiddatu*);[1378] de la lactancia (*ar-raḍāᶜu*);[1379] de los medios de vida que debe suministrar el marido[1380] (*an-nafaqātu*);[1381] de los delitos (*al-ŷināyātu*);[1382] del

---

[1370] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 683-684; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XVI, pp. 275-278.

[1371] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 685-724; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XVII, pp. 281-371.

[1372] Es el término propuesto por M. Feria García en su *Diccionario de términos jurídicos árabe- español*, p. 11.

[1373] ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 725-735; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XVIII, pp. 375-398.

[1374] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 736-759; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XVIII, pp. 398-459.

[1375] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 760-766; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIX, pp. 463-474.

[1376] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 767-779; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIX, pp. 475-506.

[1377] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 780-790; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. III, t. XIX, pp. 507-530.

[1378] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 791-802; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. IV, t. XX, pp. 7-47.

[1379] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 803-805; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. IV, t. XX, pp. 48-61.

[1380] Adopto aquí la traducción hecha por Salvador Vila a este término en Abenmoguit, *Formulario notarial*, nota n° 48, p. 5. El término *an-nafaqatu* aparece allí transcrito por *nefaca*.

[1381] ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 806-811; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. IV, t. XX, pp. 62-76.

[1382] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 828-839; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXI, pp. 79-153.

juramento (*al-qasāma*);[1383] de los juicios del adulterio (*az-zinā*);[1384] de la difamación (*al-qaḏfu*);[1385] de los juramentos (*al-aymānu*);[1386] de las promesas (*an-nuḏūru*);[1387] de los corderos sacrificados (*aḍ-ḍaḥāyā*);[1388] de los animales sacrificados (*aḏ-ḏbā'ḥu o aḏ-ḏkātu*);[1389] de la caza (*aṣ-ṣaydu*);[1390] de las comidas (*al-aṭ^cimatu*);[1391] de las bebidas (*al-šribatu*);[1392] del bautizo de los niños (*al-^cqīqatu*);[1393] de la guerra (*al-Ŷihādu*);[1394] de la amputación de la mano en el delito de robo (*as-sariqatu*);[1395] de los procesos judiciales y los testimonios (*al-aqḍiyyatu wa š-šahādštu*);[1396] de la emancipación (*al-^citqu*);[1397] de los contratos

---

[1383] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 840-853; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXI, pp. 155-190

[1384] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 854-874; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXI, pp. 191-252.

[1385] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 875-879; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXI, pp. 253-267.

[1386] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 880-902; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 271-319.

[1387] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 903-906; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 320-327.

[1388] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 907-911; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 328-339.

[1389] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 912-915; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 340-354.

[1390] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 916-919; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXII, pp. 355-371.

[1391] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 920-924; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 375-396.

[1392] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 925-929; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 397-407.

[1393] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 930-931; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 408-414.

[1394] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 932-942; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 415-450.

[1395] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 943-954; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. IV, t. XXIII, pp. 451-500.

[1396] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 955-988; Mašhūr ^cUbayda (ed.), Vol. V, t. XXIV, pp. 7-110.

del propietario del esclavo en su muerte (*al-mudabbaru*);[1398] de los contratos por escritura sobre la esclavitud (*al-kitābatu* o *al-mukātabu*);[1399] de las madres de los hijos (*ummahātu al-awlādi*),[1400] de los legados o testamentos (*al-waṣāyā*)[1401] y de las sucesiones (*al-mawārīṯu wa al-farā'iḍu*).[1402]

El número de las cuestiones analizadas en este tratado está fijado en 2122[1403] o 1970[1404] cuestión según las dos ediciones consultadas por nosotros.

La temática jurídica está totalmente abarcada conforme a los tratados en la materia compuestos antes del autor de *nukatu al-jilāfi*.[1405]

[1397] Ibíd., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 989-995; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 113-127.

[1398] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 996-997; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 128-132.

[1399] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 998-1002; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 133-145.

[1400] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 1003-1005; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 146-151.

[1401] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 1006-1019; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 152-184.

[1402] *Ibíd*., aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 1020-1030; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 185-230.

[1403] Es el mismo número que aparece junto a la última cuestión de la edición de al-Ḥabīb aṭ-Ṭāhir, Vol. 1, p. 1030.

[1404] Es el mismo número que aparece junto a la última cuestión de la edición de Mašhūr ᶜUbayda, t. V, p. 228. El editor puntualiza las causas de esta diferencia entre las dos ediciones respecto al número de las cuestiones tratadas. Véase su Introducción al *nukatu al-jilāfi*, nota n° 1, Vol. I, t. I, p. 62.

[1405] Cabe señalar que parte del título -*nukatu al-jilāfi*- se halla literalmente en la introducción de la *Bidāya*, t. I, p. 2. Probablemente este dato refleja un aspecto de varios de la influencia directa o indirecta de esta obra sobre Ibn Rušd. Éste la manejó bien buscando en principio, las causas mínimas de la discordia entre los *fuqahā'e* sobre cualquier cuestión jurídica planteada, lo que explica su insistencia sobre *nukatu al-jilāfi*, o sea, las pequeñas e invisibles causas de la controversia entre los juristas.

El método empleado es plenamente sencillo: **a**) el autor formula la cuestiñn jurídica según la opiniñn establecida por la escuela mālikí; **b**) aporta la opinión opuesta de otras escuelas; **c**) expone las fuentes legales que fundamentan la primera opinión; **d**), recurre a los datos lingüísticos que apoyan la primera opinión; **e**) deduce la validez de ésta como síntesis final de la cuestión basándose en las fuentes legales y lingüísticas; **f**) matiza alguna cuestión secundaria con estrictos vínculos con la cuestión fundamental tratada.

De esta manera el autor procede en la primera cuestión sobre la pureza y la purificación del agua: **a**) el agua es pura y purificadora a la vez; **b**) en Abū Ḥanīfa, el agua es sólo pura y no purificadora; **c**) expone las fuentes legales extraídas del *Alcorán* ("Hacemos descender agua pura del cielo", *La Distinción* (*al-furqān*), 50;[1406] "Es quien hace descender, con mesura, el agua de los cielos", *Los Ornamentos* (*al-Anfālu*), 10) y de las Tradiciones Proféticas (La tierra me es mezquita y tierra pura)[1407] que acreditan que el agua es pura y purificadora; **d**) los lingüistas y los doctores de la ciencia legal atribuyen la pureza y la purificación al agua y no generalizan ambas a otros líquidos como el vinagre y la leche; **e**) por ello, el agua es pura y purificadora a la vez. [1408]

La metodología empleada en este tratado es doble: legal y racional. Es legal, porque recurre a las fuentes legales del *Alcorán*, de las Tradiciones Proféticas, de la obra de los medinenses (*ᶜamalu ahli al-Madīnati*), y de la ley de los que nos precedieron (*šarᶜu man qablanā*) y racional porque hace uso de los

---

[1406] Utilizaremos la versión castellana de Juan Vernet, 2 ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1986.

[1407] Para más datos sobre esta tradición, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīŷi aḥādīṯi al-bidāyati*, Marᶜ Šlī y Šallāq (eds.), t. II, p. 112 y 148-149.

[1408] ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 107-108; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. I, t. I, pp. 3-8.

argumentos racionales empleados en la metodología *uṣūlī* como la analogía (*al-qiyāsu*), la analogía culta (*al-istiḥsānu*), la amplia consideración de la costumbre (*al-ᶜurfu*), la presunción de continuidad (*al-istiṣhābu*), y el bloqueo de los medios (*saddu aḏ-ḏarā'îᶜ*).[1409]

A diferencia de Ibn Rušd, el autor de *nukatu al-jilāfi*, no expone sus cuestiones según un espíritu axiomático patente en la *Bidāya* tal como nos lo señalan Brunschvig [1410] y al-Ŷābrī.[1411]

Más bien notamos cierto desorden en la exposición de las cuestiones o capítulos: Es frecuente que hallemos un capítulo sobre la *reclusión* (*al-iᶜtikāfu*),[1412] seguido de otro sobre la *peregrinación* (*al-ḥaŷŷu*),[1413] o éste seguido de las *ventas* (*al-buyūᶜu*).[1414]

Las diferencias entre la *peregrinación* y las *ventas* son claras: la primera pertenece a un campo ritual de máxima importancia, mientras que la segunda pertenece a un campo práctico de primera magnitud.

Cierto es que existe una conexión entre ambos, porque del mismo modo que el musulmán tiene el deber de realizar la peregrinación a los lugares santos

---

[1409] Véase al-Ḥabīb aṭ-Ṭāhir en su introducción a *nukatu al-jilāfi*, de al-Bagdādī, Vol. 1, p. 93.

[1410] Brunschvig, "Averroès juriste", pp. 43-44.

[1411] Al-Ŷābrī, *El legado filosófico*, p. 240; trad. española, p. 304.

[1412] ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī, *nukatu al-jilāfi*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 451-456; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. II, t. IX, pp. 286-301.

[1413] *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp. 457-507; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. II, t. X, pp. 305-429.

[1414] *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp. 521-575; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. II, t. XI, pp. 433-535.

una vez durante su vida, tiene el mismo deber de arreglar sus asuntos de compra y venta según los preceptos legales.

La finalidad del autor de *nukatu al-jilāfi* era exponer la actitud legal según los mālikiyya sobre tal o cual cuestiñn ritual o práctica. Por este motivo, no se cuidó mucho en seguir una exposición ordenada de sus cuestiones.

Frente a al-Bagdādī, Ibn Rušd no estaba preocupado por la defensa de la actitud mālikí sobre esta u otra cuestiñn, porque tuvo que tomar más de una vez, la iniciativa de quedarse lejos de las posiciones de la doctrina medinense como veremos más tarde. Su objetivo fundamental era explicar la razón del desacuerdo o acuerdo de los juristas sobre las cuestiones planteadas. Por eso tuvo que seguir un estricto criterio racional en la exposición de las mismas.

Es verdad que la clasificación de *nukatu al-jilāfi* tiene un aspecto más ordenado que al *Bidāya* pues empieza con el libro de *la limpieza* (*aṭ-ṭahāratu*)[1415] y termina con el libro de *las sucesiones* (*al-mawārīṯu wa al-farā''iḍu*):[1416] El tratamiento legal del musulmán empieza desde su limpieza para realizar la oración hasta su muerte y la partición de su herencia. En este sentido *nukatu al-jilāfi* supera a la *Bidāya*.

Pero eso no es del todo verdad: esta clasificación aritmética y natural es sólo de apariencia, no sólo porque la *Bidāya* distingue entre las cuestiones de orden ritual y otras de orden práctico sobre lo que *nukatu al-jilāfi* no parece interesarse, sino también porque su misma clasificación presenta también este aspecto fundamentalmente ordenado.

[1415] *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. I, pp.107-142; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. I, t. I, pp. 3-125.

[1416] *Ibíd.*, aṭ-Ṭāhir (ed.), Vol. II, pp.1020-1030; Mašhūr ᶜUbayda (ed.), Vol. V, t. XXV, pp. 185-230.

No es difícil captar el proceso vital y legal del musulmán entre el *Libro de la limpieza* [1417] y el *Libro de los procesos judiciales.* [1418] Porque de tal manera que se transcurre su vida partiendo de la observancia del rito, se transcurre legalmente en la observancia de los preceptos legales en su contacto y trato material y social con las demás personas de su entorno espiritual o cultural.

Esta limitada comparación entre *nukatu al-jilāfi* y la *Bidāya* no pretende ser exhaustiva, ni tampoco partidaria de un tratado en especial. Su objetivo es bien modesto: resaltar algunos aspectos en los tratados que precedieron y sucedieron a la *Bidāya* para una mejor comprensión de ésta.

Este objetivo es lo que vamos a intentar conseguir con el análisis de otro tratado posterior a la *Bidāya*.

4-2. *Al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy

La composición de *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu fī taljīṣi maḏhabi al-mālikiyyati wa at-tanbīhu ᶜalā al-maḏhabi al-šāfiᶜiyyati wa al-ḥanafiyyati wa al-ḥanbaliyyati*[1419] (*Los Cánones jurídicos sobre el compendio de la doctrina mālikí con advertencia sobre la doctrina de los šāfiᶜiyya, de los ḥanafiyya y de los ḥanbaliyya*)[1420] del granadino Abū al-Qāsim, Muḥammad b. Aḥmad b.

[1417] *Bidāya*, t. I, pp. 5-31.

[1418] *Bidāya*, t. II, pp. 344-356.

[1419] Véase al-Bagdādī, *ʿīḍāḥu al-maknūni*, t. I, p. 47. Existen varias ediciones de este tratado, como la de Muḥammad Amīn Dannāwī, Dāru al- Kutubi al- ᶜIlmiyyati, Beirut, 1998; ᶜAbd Allāḥ al-Manšāwī, Dār al-Ḥadīṯ, al-qāhiratu, 2005, entre otras. La edición consultada por nosotros es de Muḥammad Ben Sīdī Mulāy Muḥammad (ed.), Kuwait, sin fecha, 709 págs.

[1420] Adopto ligeramente la siguiente traducción española del título de este tratado: "*Libro de los cánones jurídicos sobre el compendio de la doctrina mālikí con advertencia sobre el rito šāfiᶜī, ḥanafī, y ḥanbalī*"

ᶜAbd Allāḥ b. Ŷuzayy al-Kalbī (741/1347)[1421] es realizada desde una concepción más o menos parecida a la *risāla*[1422] o *Epístola*[1423] de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (386/996), pues empieza con una introducción teológica[1424] calificada por el propio autor, como recta y noble- [1425] y de clara adhesiñn ašᶜarī, pues afirma las mismas doctrinas de los ašᶜariyya sobre la creación del mundo,

---

que aparece en Celia del Moral y F. Velázquez Basanta, "Los Banū Ŷuzayy", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 45 (1996), p. 187.

[1421] Véase su biografía en Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭatu,* ᶜInān (ed.), t. III, pp. 20-23; *al-Katībatu al-kāminatu*, I. ᶜAbbās (ed.), pp. 46-48; al-Maqrrī, *an-nafḥu*, I. ᶜAbbās (ed.), t. V, p. 517; p. 225; t. VII, p. 282; Ibn Ḥaŷar al-ᶜAsqalānī, *ad-duraru al-kāminatu*, t. III, biog. n° 942, p. 356; al-Maqrrī, *azhāru ar-riyāḍi*, t. III, pp. 184-187; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 522, pp. 388-389; at-Tunbuktī, *naylu al-ibtihāŷi*, biog. n° 525, pp. 398-399; Ismāᶜīl Bāšā, *hadiyyatu al-ᶜārifīna*, t. II, p. 160; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 746, p. 213; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. IV, biog. n° 655, p. 74; az-Ziriklī, *al-aᶜlāmu*, t. V, p. 325; Kaḥḥāla, *muᶜŷamu al-m'alifīna*, t. III, pp. 103-104. Véase también: Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico,* biog. n° 277, pp. 322-323; Arévalo, *Derecho penal islámico*, pp. 179-180; Celia del Moral y Fernando Nicolás Velázquez Basanta, "Los Banū Ŷuzayy. Una familia de juristas e intelectuales granadinos del siglo XIV. I: Abū al-Qāsim Muḥammad Ibn Ŷuzayy", *Miscelánea de Estudios Árabes e Hebraicos*, Sección Árabe-Islam 45 (1996), pp. 161-201; Velázquez Basanta, "Abū al-Qāsim Ibn Ŷuzayy, fuentes árabes", *Al-Andalus –Magreb*, Vol. 6 (1998), pp. 251-288.

[1422] Al-Maktabatu aṯ-Ṯaqāfiyyatu, al-qāhiratu, sin fecha, 197 págs.

[1423] Véase su traducción al español en Riosalido, J., *Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. Compendio de derecho islámico- Risāla f-l-Fiqh*, Trotta, Madrid, 1993.

[1424] Ibn Ŷuzzayy, *al-qawāninu al-fiqhiyyatu*, pp. 56-78.

[1425] Ibn Ibn Ŷuzzayy utiliza la expresión *sunniyya*/ *saniyya* (p. 54) de doble sentido en cuanto a su lectura: *sunniyya* que significa recta, fiel a las tradiciones proféticas y *saniyya* que significa noble o alta. De todas maneras, las dos lecturas son posibles, porque la doctrina emitida en la introducción, se requiere ser noble y recta porque pertenece a la escuela mālikí seguidora de *ahli al-Ŷamāᶜati* o comunidad islámica seguidora de los principios proféticos y del consenso conforme a éstos.

la voluntad divina, los atributos divinos, los nombres de Dios y el imamato entre otras.[1426]

Al principio de la misma introducción, el autor escoge unos datos preliminares de carácter metodológico donde pone el lector al tanto de sus planteamientos.

En esta obra, cuyo contenido ha sido objeto de investigación científica,[1427] Ibn Ŷuzayy recoge las cuestiones correspondientes a los rituales *(ᶜibādātun*) que componen el *Libro de la limpieza* (*aṭ-ṭahāratu*)[1428] junto a sus capítulos de la ablución (*al-wuḍū'u*);[1429] de sus principios;[1430] de sus virtudes;[1431] de sus anulaciones;[1432] del lavado (*guslu*/*igtisālu*)[1433] y sus obligaciones;[1434] del agua utilizada y de las vajillas y la inmundicia de los animales;[1435] de la impureza;[1436]

[1426] Ibn Ŷuzzayy, *al-qawāninu al-fiqhiyyatu*, pp. 56-78.

[1427] Conformamos con mencionar a la tesina de Ḥammādū Dīkū dirigida por as-Saᶜīd Būrukba, Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu, Rabat, 2001. Véase *Dalīlu ar-Rasā'ili wa al-Uṭrūḥāti*, p. 39.

[1428] Ibn Ŷuzzayy, *al-qawāninu al-fiqhiyyatu*, pp. 79-117.

[1429] *Ibíd*., p. 81.

[1430] *Ibíd*., pp. 82-86.

[1431] *Ibíd*., pp. 86-89.

[1432] *Ibíd*., pp. 89-92.

[1433] *Ibíd*., pp. 92-94.

[1434] *Ibíd*., pp. 95-98.

[1435] *Ibíd*., pp. 98-102.

[1436] *Ibíd*., pp. 102-105.

de sus dictámenes y asuntos correspondientes;[1437] de la limpieza sin agua (*at-tayammum*);[1438] y de la menstruación y las cuestiones correspondientes;[1439] *El libro de la oración*;[1440] sus lugares;[1441] sus virtudes;[1442] su dirección (*al-qiblatu*) y realización ordinaria y durante las fiestas y los viernes;[1443] *El libro de las funerales* y cuestiones similares de preparación del difunto y la oración sobre el mismo;[1444] *El libro de la caridad* (*az-zaqātu*) y sus categorías;[1445] *El libro del ayuno* (*aṣ-ṣiyāmu*) *y la reclusión* (*al-iᶜtikāfu*);[1446] *El libro de la peregrinación y cuestiones correspondientes* (*al-ḥaŷŷu*);[1447] *El libro de la guerra* (*al-ŷihādu*);[1448] *El libro de los juramentos* (*al-aymānu*) y *promesas* (*an-nuḏūru*);[1449] *El libro de*

[1437] *Ibíd.*, pp. 106-111.

[1438] *Ibíd.*, pp. 111-114.

[1439] *Ibíd.*, pp. 114-117.

[1440] *Ibíd.*, pp. 117-129.

[1441] *Ibíd.*, pp. 129-131.

[1442] *Ibíd.*, pp. 131-138.

[1443] *Ibíd.*, pp. 138-191.

[1444] *Ibíd.*, pp. 191-198.

[1445] *Ibíd.*, pp. 198-217.

[1446] *Ibíd.*, pp. 218-236.

[1447] *Ibíd.*, pp. 236-258.

[1448] *Ibíd.*, pp. 258-277.

[1449] *Ibíd.*, pp. 277-295.

las comidas, *bebidas*, *caza y los animales sacrificados* (*aḏ-ḏbāʿiḥu*);[1450] *El libro de los corderos sacrificados* (*aḍ-ḍabāʿiḥu*), *del bautizo de los niños* (*al-ᶜaqīqatu*) *y de su circuncisión* (*al-jitānu*).[1451]

Después de la parte dedicada a las cuestiones rituales, viene la parte de los tratos humanos ordinarios o *al-muᶜamalātu* cuyos libros están compuestos sobre los siguientes temas: *El matrimonio* y los asuntos correspondientes al mismo;[1452] *El divorcio* y las cuestiones correspondientes al mismo; [1453] *las Ventas* (*buyūᶜu*);[1454] *Las contratos correspondientes a las ventas*;[1455] *Los procesos judiciales* (*aqḍiyatu*) y testamentos;[1456] *Los asuntos vinculados con los procesos judiciales*;[1457] *Los delitos de sangre* (*ad-dimāʿu*) *y las penas legales* (*al-ḥudūdu*);[1458] *Las donaciones y los legados píos* (*al-hibātu wa al-aḥbāsu*);[1459] *La*

[1450] *Ibíd.*, pp. 295-315.

[1451] *Ibíd.*, pp. 315-325.

[1452] *Ibíd.*, pp. 326-367.

[1453] *Ibíd.*, pp. 367-390.

[1454] *Ibíd.*, pp. 391-426.

[1455] *Ibíd.*, pp. 427-450.

[1456] *Ibíd.*, pp. 451-475.

[1457] *Ibíd.*, pp. 476-515.

[1458] *Ibíd.*, pp. 515-545.

[1459] *Ibíd.*, pp. 545-557.

emancipación (*al-ᶜitqu*);[1460] *Las obligaciones* (*al-farāʼiḍu*) *y testamentos* (*waṣāyā*).[1461]

El último libro de este tratado es una miscelánea de ética y conducta islámicas que no fueron mencionados en los libros anteriores y que fueron tratados de manera complementaria.[1462]

La metodología de esta obra, comparada con la *Bidāya* es, en general, muy sencilla. En primer lugar, el autor plantea el tema de exposición, comúnmente bajo forma de prolegómenos; luego divide el tema en cuestión en unos cuantos capítulos y cada capítulo con cierto número de cuestiones.

Generalmente se conforma con exponer la opiniñn mālikí, a cuya escuela pertenece, pero puede hacer mención a otras opiniones opuestas a la suya.

Para ilustrar un poco dicha metodología, tomamos *El libro de la guerra* (*al-ŷihādu*)[1463] como ejemplo sin pretender que sea representativo como esquema metodológico del libro en su integridad.

Señalamos de entrada que nuestro libro es el séptimo dentro de los diez libros que componen *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*. *El libro de la guerra* está compuesto de diez capítulos, el primero de carácter introductorio e integra cuatro cuestiones; el segundo (sobre el combate), el tercero (sobre los botines o *al-ganāʼimu*) y el cuarto (sobre el reparto del botín, del quinto o *al-jumusu* y el botín logrado sin combate o *al-fayʼu*), de siete capítulos; el quinto (sobre los bienes apropiados por los impíos) y el sexto (sobre los cautivos musulmanes), de

---

[1460] *Ibíd.*, pp. 557-568.

[1461] *Ibíd.*, pp. 568-599.

[1462] *Ibíd.*, pp. 600-664.

[1463] *Ibíd.*, pp. 258-277.

cuatro capítulos; el séptimo (sobre el resguardo o *al-amānu*), de tres categorías; el octavo (sobre la conciliación con los combatidos o *aṣ-ṣulḥu*), de dos capítulos; el noveno (sobre el tributo legal de los dimmíes o *al-ŷizyatu*), de tres capítulos; el décimo, sin precisión.

En el primer capítulo de carácter introductorio (*al-muqaddimātu*), el autor expone los dictámenes de la guerra desde la perspectiva mālikí; sus condiciones; cuándo tiene que cancelarse y las obligaciones de la misma.

En los demás capítulos, el autor hace lo mismo, con leves variaciones según la naturaleza del tema expuesto.

El hilo conductor de todo el *Libro de la guerra* es la exposición de las cuestiones según la escuela mālikí con limitadas referencias a otras escuelas.

A continuación, vamos a dar varios ejemplos de la céntrica opinión mālikí y las demás escuelas, principalmente las referentes a la opiniñn de aš-Šāfiʿī, de Abū Ḥanīfa y de Ibn Ḥanbal sobre *al-Ŷihādu*.

a) La opinión de aš-Šāfiʿī

Según se extrae de este libro, la opiniñn de aš-Šāfiʿī acerca de las cuestiones del *Ŷihād*, se formula como sigue:

- ¿A quién le corresponde prohibir la salida del hijo o nieto para el *Ŷihād*?: a los padres para Mālik y a los abuelos para aš-Šāfiʿī;[1464]
- A propñsito de la matanza del anciano combatido: a diferencia de Mālik quien opina que se le debe preservar la vida, aš-Šāfiʿī opina que se le debe matar;[1465]
- A propósito de la matanza de las monturas de los combatidos: está permitido para Mālik, no está permitido para aš-Šāfiʿī;[1466]

[1464] *Ibíd.*, p. 259.

[1465] *Ibíd.*, p. 260.

- Respecto al botín logrado sin combate con los impíos: para Mālik, al *imām* es a quien le corresponde gastarlo donde considere oportuno y no forma parte del *quinto*, contrariamente a aš-Šāfiᶜī, quien lo considera objeto del *quinto*;[1467]
- Sobre el despojo (*as-salbu*): Para Mālik, el despojo del matado es igual a todo el botín, no es específico del matador. Para aš-Šāfiᶜī, es propio del matador;[1468]
- Sobre la apropiación del botín mediante la toma (*al-ajḏu*): es objeto de divergencia, para aš-Šāfiᶜī si se apropia del botín mediante la toma;[1469]
- A propósito de las bestias de los impíos logradas en el botín, si temen que sean despojadas por el enemigo: para Mālik, está permitido que se abran sus entraðas e hieran sus patas. Para aš-Šāfiᶜī, no está permitido, más bien que las dejan en libertad;[1470]
- Respecto a la tierra: si ésta había sido conquistada mediante la fuerza, estará bajo tres categorías: si está lejos del poder de los musulmanes, se sabotea a través de su quema o que sea destruida, si está bajo el poder de los mismos, que no se poblase y el *imām* la conceda a quien considere gente de valentía sin que el ejercito tenga derecho a ella. Si está cerca y deseada: lo normal es que sea a disposición de los intereses de los musulmanes (pagar el sueldo de los combatientes, de los trabajadores, construir los puentes, las mezquitas, las

---

[1466] Ibíd., p. 261.

[1467] *Ibíd.*, p. 263.

[1468] *Ibíd.*, p. 264.

[1469] *Ibíd.*, p. 264.

[1470] *Ibíd.*, p. 264.

murallas y demás cosas). Conforme a aš-Šāfiᶜī, que se reparta igual que los bienes del botín; [1471]

- Sobre el botín logrado por los musulmanes: Si el propietario del botín no tiene noticia del mismo, hasta su reparto, será él quien tiene el derecho de adquirirlo sin precio conforme a aš-Šāfiᶜī; [1472]

- A propósito de los cautivos musulmanes: si alguien rescata un cautivo previa consulta del mismo, tiene que devolverle el rescate. Si le rescata sin su consulta ni su previo conocimiento, tiene que devolverle el rescate a diferencia de aš-Šāfiᶜī quien opina lo contrario; [1473]

- Sobre el trato tributario con los dimmíes: a diferencia de Mālik quien opina que el trato tributario tiene lugar con los impíos, aš-Šāfiᶜī opina que de todos aquellos, hay que pactarlo sólo con la Gente del Libro (*al-kitābiyyūna*, cristianos y judíos incluidos) y los Zoroástricos (*al-maŷūsu*);[1474]

- A propñsito de la cantidad de la capitulaciñn tributaria: a diferencia de Mālik quien opina que son cuatro dinares para cada persona, aš-Šāfiᶜī opina que es un dinar y está permitido más en caso de tributo conciliador;[1475]

- Respecto a dos hombres que salen para la competición en compañía de un tercero (*al-muḥallilu*): a diferencia de Mālik quien le prohíbe la adquisiciñn del

---

[1471] *Ibíd.*, p. 265.

[1472] *Ibíd.*, p. 268.

[1473] *Ibíd.*, p. 270.

[1474] *Ibíd.*, p. 274.

[1475] *Ibíd.*, p. 274.

dinero de la competiciñn, aš-Šāfiʿī e Ibn al-Musayyab opinan que está permitido.[1476]

b) La opinión de Abū Ḥanīfa:

En cuanto a la opiniñn de Abū Ḥanīfa, sus discrepancias aparecen en las siguientes cuestiones:

- A propósito del rescate con el dinero de los varones impíos logrados como botín de guerra. Abū Ḥanīfa dice: no es permitido el maná (*al-mannu*), ni la redención (*al-fidāʾu*). Otros dicen: que sean matados todos;[1477]
- Respecto a la separaciñn entre el hijo y su padre: a diferencia de Mālik, para Abū Ḥanīfa, no está permitido separarles; [1478]
- Sobre la apropiaciñn del botín mediante la toma: Para Abū Ḥanīfa, hay que repartirlo;[1479]
- Sobre la tierra conquistada mediante la fuerza siendo cerca y deseada: Para Abū Ḥanīfa, el *imām* está libre de dejarla a disposición de los intereses de los musulmanes o repartirla entre ellos;[1480]
- Sobre el reparto del botín entre dos fracciones del ejército: para Mālik, son socios en el botín si uno de los dos logra tomarlo de manera que el otro tiene acceso a su ayuda en caso de necesidad. Si un pelotón del ejército logra el botín en un sitio cerca del ejército, y éste puede venirle de auxilio, son socios en el

---

[1476] *Ibíd.*, p. 277.

[1477] *Ibíd.*, p. 263.

[1478] *Ibíd.*, p. 263.

[1479] *Ibíd.*, p. 264.

[1480] *Ibíd.*, p. 265.

mismo botín. Si está lejos, no lo compartían. Si el ejército consigue el botín más adelante, su parte es invariable si su salida al combate fuese con el permiso del *imām*. Para Abū Ḥanīfa, si les llega el refuerzo después del seso de la guerra y el logró del botín, son socios en ello; [1481]

- Respecto a la parte del botín que corresponde al combatiente: para Mālik, una parte para el combatiente sin montura (*ar-rāŷilu*); tres para el jinete: uno para él, y dos para su montura. Para Abū Ḥanīfa, una parte para la montura sea ésta propiedad del jinete (*mamlūkun*), propiedad de los habices, alquilada, prestada o usurpada. Y su parte está íntegramente para su jinete. [1482]

- Sobre los bienes de los musulmanes adquiridos por los impíos y que fueron logrados como botín: dice Abū Ḥanīfa: si éstos lograron arrebatárnoslos mediante la fuerza, su propietario tiene derecho a adquirirlos sin nada antes de repartirlos y con coste después de la repartición. Si los impíos lograron tomarlos sin fuerza, serán absolutamente propiedad de su dueño;[1483]

- A propñsito de la cantidad de la capitulaciñn tributaria: a diferencia de Mālik quien opina que son cuatro dinares para cada persona, Abū Ḥanīfa opina que son doce dírhams para el pobre, veinte y cuatro dírhams para el mediano y cuarenta y ocho dírhams para el rico. Y si uno de éstos se convirtiera al Islam, se anula la recapitulación tributaria aunque no le queda sólo un día de su año tributario.[1484]

[1481] *Ibíd.*, pp. 266-267.

[1482] *Ibíd.*, p. 267.

[1483] *Ibíd.*, pp. 267-268.

[1484] *Ibíd.*, pp. 274-275.

c) La opinión de Ibn Ḥanbal

En cuanto a la opinión de Ibn Ḥanbal, se formula acerca de las siguientes cuestiones del *Ŷihād*:

- Sobre el despojo (*as-salbu*): A diferencia de Mālik, quien opina que el despojo del matado es igual a todo el botín y no es específico al matador, para Ibn Ḥanbal, es propio al matador; [1485]

- Sobre la parte del botín que corresponde a los combatientes y sus monturas: para Mālik, cada caballo una parte, y no se conceda ninguna parte a quien posea más de dos caballos según lo concordado. Para Ibn Ḥanbal, se concede parte del botín a quien posea más de dos caballos; [1486]

- A propósito del botín logrado por los musulmanes: es propiedad de quien lo poseía antes de los musulmanes y no es permitido repartirlo en caso de que sea conocido como tal. Si su propietario lo logra antes del reparto, será de su parte sin precio. Si en caso contrario no tiene noticia del mismo, hasta su reparto, será él quien tiene más el derecho de adquirirlo con precio conforme a Ibn Ḥanbal;[1487]

- Sobre la cantidad de la capitulaciñn tributaria: a diferencia de Mālik quien opina que son cuatro dinares para cada persona, Ibn Ḥanbal opina que son doce dírhams para el pobre, veinte y cuatro dírhams para el mediano y cuarenta y ocho dírhams para el rico. Y si uno de éstos se convierta al Islam, se anula la

---

[1485] *Ibíd.*, p. 264.

[1486] *Ibíd.*, p. 267.

[1487] *Ibíd.*, p. 268.

recapitulación tributaria aunque no le queda sólo que un día de su año tributario.[1488]

Son éstas, de manera panorámica, las pinceladas de la metodología seguida en Ibn Ŷuzayy en su obra *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*.

La obra en conjunto, presenta una síntesis de la escuela mālikí. A pesar de la comparación que hace con las demás escuelas suníes, ḥanafī y šāfiᶜí y las varias alusiones a la escuela ḥanbalí y ẓāhirí dando su máximo interés a la alta controversia o *al-jilāfu al-ᶜālyu*, su autor no dio a la argumentación de las cuestiones jurídicas su merecido trato como debiera corresponder a un tratado de controversia, sino que se conformó con señalar el acuerdo o desacuerdo de los juristas sobre las mismas, una laguna que había sido superada por el autor de la *Bidāya*.

A diferencia de Ibn Rušd, Ibn Ŷuzayy no expone las causas de la controversia doctrinal entre las diferentes opiniones, sino que se conforma sólo con exponer las opiniones de la escuela mālikí y de vez en cuando, escoge las opiniones de otras escuelas tal como acabamos de comprobar en el *Libro del Ŷihād*.

Con *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*, sí que estamos ante una inagotable fuente de datos y opiniones referentes a la ciencia jurídica islámica, pero el esfuerzo reflexivo, la dialéctica racional y la tendencia argumentativa para no decir axiomática, son totalmente ausentes.

No existe esa *reflexión crítica*, característica a la *Bidāya* tal como la describió M. Arcas Campoy, [1489] ni ese claro y lucido interés por *al-jilāfu* y por

---

[1488] *Ibíd*., pp. 274-275.

[1489] María Arcas Campoy, "Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus", p. 32.

los Fundamentos del Derecho como bien observa Turkī; [1490] ni tampoco ese llamativo *esfuerzo de racionalización* propio a la misma. [1491]

Quizás todo ello haya hecho que la comparación con este "excelente libro" según Carlos Quirñs,[1492] desde la perspectiva de la integralidad y de la originalidad, haya sido siempre a favor de la *Bidāya*.[1493]

Pero lo cierto es que "Ibn Rušd e Ibn Ibn Ŷuzayy, ambos mālekies, contribuyen a presentar una imagen más flexible del mālikismo andalusí aunque con estilos y fines distintos" como afirma M. Arcas Campoy.[1494]

Sin duda alguna, esta verdad va a fortalecerse cuando fondeamos mas en el análisis de esta extraordinaria obra del haber jurídico rušdiano.

* * *

La obra jurídica de Ibn Rušd concebida ampliamente, incluye los libros que conocemos de su bibliografía, principalmente la *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī*, pero

---

[1490] Sobre este aspecto, Turkī dice lo siguiente : "Avec Ibn Rušd, l'intérêt pour le *ẖilāf*, les *uṣūl al-fiqh* et l'étude de l'ensemble des Maḏhab sunnites, voir non sunnites, en un mot *l'igtihad* absolu, allait s'accentuer, comme allait s'accentuer cet effort nouveau vers davantage d'ouverture, de curiosité, d'objectivité, de logique, de rationalité et de systématisation ». Véase ᶜAbd al-Maŷīd Turkī, "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme y de l'Espagne musulmane", p. 36.

[1491] A. M. Turkī, "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme y de l'Espagne musulmane", pp. 40-41.

[1492] *Instituciones de religión musulmana*, p. 8.

[1493] M. A. Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", p. 23.

[1494] "Valoración de la literatura jurídica", p. 49.

también sus probables dictámenes jurídicos emitidos durante su cadiazgo en Sevilla y Córdoba.

No hay ningún indicio que impida deshacerse de esta hipótesis siendo abierto a la novedad, todo el corpus bibliográfico de su autor y por consiguiente, abierto a cualquiera incorporación de otros libros dados por desaparecidos.

De haberles encontrado, quizá nuestro mayor conocimiento de Ibn Rušd como jurista tiene que cambiarse.

En espera de este importantísimo hallazgo, nos conformamos con sus dos tratados antes mencionados; es decir, la *Bidāya* y *aḍ-ḍarūrī*. Ésta ultima que incluye el pensamiento jurídico de su autor, manifiesta también su gran merito de dialogante con el pensamiento oriental en su faceta jurídica.

Pero incluye también, esa distinguida preocupación por el método, como hizo también en sus obras de carácter filosófico y teológico (*at-tahāfutu* y *al-kašfu*).

Prescindiendo de cualquier criterio cronológico, la *Bidāya* es la impresionante aplicación de la metodología jurídica revisada en *aḍ-ḍarūrī* y aumentada en la *Bidāya*. Comparada con *nukatu al-jilāfi* del cāḍī ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy, la *Bidāya* logró ganar la ventaja metodológica por su rigor expositivo, dialéctica comparativa y su tendencia racional inmensamente personificada en sus capítulos y libros.

A diferencia de la *Bidāya*, que dedica una introducción de carácter metodológico, *nukatu al-jilāfi* no dispone de una similar como es de costumbre en este género de literatura jurídica. El autor opta por exponer directamente las cuestiones sin más como hace en su primer *Libro de la purificación*.

En realidad, ello plantea cierta confusión: la tradición exige que se dedique un aparato de cualquiera magnitud, pero siempre una introducción, incluso una dedicatoria que revela la finalidad del tratado en cuestión.

Es probable que haya sido perdida, porque, a juzgar por su densidad e importancia, es de suponer que tenía una introducción en concordancia con su temática.

De todas formas, la obra es icono en su género y así pudo ser fuente de inspiración para muchos juristas posteriores a su autor.

En cuanto al segundo libro, quizá su único aspecto diferencial, en comparación con la *Bidāya*, es su introducción doctrinal y su libro de ética y de conductas *al-Ŷāmiᶜu*. [1495]

No consta en la *Bidāya* tal género ético-religioso, pero ello no disminuye la importancia de la obra ni tampoco limita su posterior influencia durante varias generaciones.

Los temas en la misma son tratados con igual rigor que en *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu*, sólo que el autor granadino quiso hacer uso de su responsabilidad religiosa quizá en degradación en un contexto de nítida crisis política y cultural causada por el cada vez incrementado peligro de los reinos cristianos del norte.[1496]

Por lo demás, la obra es de excelente síntesis doctrinal dentro de la evoluciñn de la literatura jurídica y del mismo mālikismo, pues incluye toda la dialéctica jurídica del Islam suní.

Concluimos diciendo, al final de este análisis comparativo de la *Bidāya* con las dos obras representativas del mālikismo andalusí, que *nukatu al-jilāfi* y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* incluyen incalculables datos de análisis y reflexión con sus particulares planteamientos de las cuestiones jurídicas y de la

---

[1495] Ibn Ŷuzzayy, *al-qawāninu al-fiqhiyyatu*, pp. 600-664.

[1496] El autor es él mismo víctima en una guerra entre dos modos de creencia religiosa: cristianismo e islam.

metodología empleada en las mismas. La *Bidāya* es más amplia y extensa en cuanto a las cuestiones casuísticas y su potencial exposición de las opiniones de las diferentes escuelas, además de su particular método de discusión y exposición.

Nuestro objetivo era presentar unas pinceladas de la importancia de la *Bidāya* a la luz de dos obras representativas del mālikismo oriental y occidental y facilitar en lo más posible, la comprensión de la obra más emblemática del quehacer jurídico rušdiano.

Cap. IV: Composición, estructura, temática, fuentes y finalidad de la *Bidāya*

Después de este recorrido en la obra jurídica de Ibn Rušd, centrándonos en la *Bidāya*, cuya comparación realizamos con *nukatu al-jilāfi* del cāḍī ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy, nuestro inmediato objetivo ahora es continuar con nuestro análisis de la misma obra, tratando de averiguar algunas cuestiones afines a su composición, estructura, temática y finalidad.

Los datos anteriormente expuestos sobre la misma, a saber, su autoría, sus múltiples y diferentes ediciones, sus traducciones parciales e integrales y la investigación científica sobre la misma, nos servirán de guía y orientación en esta parte de nuestro trabajo.

I. Consideraciones y problemáticas

La composición de la *Bidāya*, su estructura y su temática plantean ciertas dificultades, no sólo desde la perspectiva cronológica, como es el caso de la fecha exacta o aproximada de la redacción de la *Bidāya*, sino también de la falta de conocimiento de su estructura y fisionomía y la deficiente comprensión molecular de sus temas tratados. Sin llenar esta laguna, no habrá posibilidad alguna de tener una panorámica visión de su totalidad ni tampoco formular un sano juicio sobre las cuestiones y problemáticas allí planteadas.

El objetivo de este apartado es intentar tener una posición lo más cerca posible de la composición de la *Bidāya*, describir su estructura y exponer los detalles de su temática.

1. Composición

Lejos del problema de la autoría de la *Bidāya* antes señalado, creemos que el primer aspecto problemático que plantea este tratado es su composición,

fechada en 564/1168-1169 según Cruz Hernández.[1497] Su autor dice al final del *Libro de la peregrinación*:

> "Este libro [de *al-ḥaŷŷu*] ha sido concluido el día 9 de *ŷumādā al-,,ūlā* que concuerda con el año 584 [6 julio 1188][1498] es parte del Libro de [*bidāyatu*] *al- muŷtahid* [*i*][1499] [*wa nihāyatu al-muqtaṣidi*] que había redactado hace más de veinte aðos".

El supuesto copista añade que el autor planteaba no incorporarlo a su *Bidāya*, pero luego se decidió hacerlo. [1500]

Este dato, de ser auténtico, plantea una serie de dificultades que aunque señaladas por los investigadores, no fueron totalmente resueltas.

Brunschvig, [1501] por ejemplo, planteó la hipótesis de la concurrencia entre peregrinación y *Ŷihād* establecida en al-Andalus ante el peligro de los Reyes cristianos, pero no pudo demostrar las causas determinantes de este hecho.

En cuanto a M. Makkī,[1502] siguiendo los argumentos de Brunschvig, no se decidió claramente sobre el motivo concreto de este hecho y se conformó con insinuar el mismo sin llevarlo a sus límites de solvencia.

[1497] *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2 ª ed. p. 58.

[1498] La fecha está tomada de Brunschvig, "Averroes juriste", p. 37; Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", p. 20; C. Hernández, *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2 ª ed. p. 59; A. Lorca, *Averroes, el sabio cordobés*, p. 55.

[1499] A diferencia de Makkī, ("Contribución", p. 20), sostenemos que *al-muŷtahid* es el título abreviado de la *Bidāya*.

[1500] *Bidāya*, t. I, p. 278.

[1501] "Averroes juriste", pp. 38-39.

[1502] "Contribución", pp. 20-21.

Cruz Hernández,[1503] el más cuidadoso de todos en cuanto a datos bibliográficos, parece ser indiferente ante el hecho de que sólo la *Bidāya* haya sido redactada parcialmente. Sus argumentos, aunque parecen de suma rigurosidad, carecen de poder disuasivo ante la complejidad del asunto.

A. Martínez Lorca, [1504] con una aguda visión de las siempre complicadas relaciones entre pensamiento y política, plantea la posibilidad de unas "presiones del califa almohade" para que el autor aðadiera el capítulo de la peregrinación. De ser así, por qué el autor no recibió las mismas presiones para añadir otros capítulos de carácter teológico tal como está la costumbre en algunas obras de este género como al-*muḥallā* de Ibn Ḥazm por ejemplo, máxime si sepamos que Ibn Rušd era así un intelectual comprometido en la *reforma cultural* llevada por los propios almohades, cuyo fundador tenía una *ᶜaqīda* o doctrina teológica, la famosa *muršida* que había que difundir y estudiar.

Como está claro, la insistencia sobre el aspecto político es común en estos estudiosos antes citados. Por eso se dejaron llevar por la insostenible teoría de que la omisión del *Libro de la peregrinación* está detrás de la epigrama de Ibn Ŷubayr sobre Ibn Rušd como en Makkī[1505] y M. Lorca[1506] sabiendo que el autor de la *taḏkiratun bi al-ajbār ᶜani itifāqāti al-asfāri*, conocida por *riḥlatu Ibn Ŷubayr* era de los más defensores de los almohades "últimos jefes de la justicia en nuestro tiempo" como decía.[1507]

[1503] *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, 2 ª ed. pp, 231-232.

[1504] *Averroes, el sabio cordobés*, p. 55.

[1505] "Contribución", p. 21.

[1506] *El sabio cordobés*, p. 55.

[1507] Ibn Ŷubayr, *ar-riḥlatu*, Ziyāda (ed.), p. 69.

Por nuestra parte, la interrogante que planteamos es el siguiente: ¿por qué exclusivamente la segunda redacción del *Libro del ḥaŷŷ* tardó más de veinte años? ¿Por qué sólo el *Libro del ḥaŷŷ* conoció este destino y no la totalidad de la *Bidāya*?

Las respuestas que ofrecemos a continuación superan las causas políticas señaladas por los estudiosos, pero conservan a la vez su potencial explicativo. Veámoslas una por una:

- En su día, Ibn Rušd no tenía aun acceso a los argumentos de la controversia respecto a la peregrinación y por tanto evitó tratar la cuestión tal como la hubo tratado después, es decir, con sus debidos argumentos basados sobre las fuentes legales de que disponía.

Esa probabilidad resulta ser muy débil por dos simples razones: una; porque el autor de la *Bidāya* es un juez erudito, dos; porque no es posible redactar un tratado de derecho comparado sin disponer de los datos indispensables para tal cometido.

- El tema de la peregrinación es de índole práctica: para analizar sus cuestiones y preceptos en profundidad, hay que haberla realizado en primera persona. Ibn Rušd no la había hecho y de allí su indecisiñn ante la redacciñn del capítulo dedicado al *haŷŷ*.

Esa posibilidad tampoco es sostenible, porque la posterior redacción de este capítulo significaría que su autor realizó la peregrinación. Sin embargo, no hay constancia de ello en las biografías que tenemos. Ibn Ḥazm e Ibn ᶜAbd al-Barr tampoco realizaron la peregrinación y aun así pudieron redactar unos extraordinarios capítulos sobre dicho deber religioso.

- Si de verdad la incorporación tardía del *Libro de la peregrinación canónica* a la totalidad de la *Bidāya* hubiera sido sólo para complacer al monarca almohade

como afirma C. Hernández,[1508] lo más idóneo hacerlo habría sido en el *Libro del Ŷihād*, cuyo tema no sólo complacería al monarca, sino que respondía a sus ambiciones expansionistas en el Levante y sus planes preventivos y disuasivos contra los Reyes cristianos.

Un análisis a fondo de este libro demuestra que la preocupación por las opiniones sobre este asunto eran sólo de orden epistemológico y no ideológico; es decir, al autor no le interesaba o no parece que le interesara la situación política o doctrinal de su tiempo para reclamar al *Ŷihād*, sino que sólo le interesaba exponer las opiniones de cada escuela sobre el tema y explicar las causas de la divergencia entre los *fuqahā'e*sobre el mismo.[1509]

- Si de verdad Ibn Rušd fue influido por la *fatwā* de su abuelo Abū al-Walīd, en donde hacia prevalecer el *Ŷihād* sobre la peregrinación, [1510] dato señalado por Barunschvig y Cruz Hernández, lo normal habría sido incluirlo en su *Bidāya*. Porque una *fatwā* sobre su suspensión temporal[1511] vistos los peligros que nos narra Ibn Ŷubayr sobre el viaje a los lugares santos, por ejemplo,[1512] los altos impuestos (*mukūs*) exigidos a los peregrinos en Alejandría,[1513] la inestabilidad social y política provocada por la cada vez fuerte invasión de los cristianos a

[1508] *Abū al-Walīd Ibn Rušd*, p. 232.

[1509] Es la impresión que deja la lectura de la totalidad del artículo de Makkī, "Contribución", muchas veces mencionado.

[1510] Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", p. 20.

[1511] Ibn Rušd (al-Ŷadd), *fatawā,* aṭ-Ṭāhir at-Tlīlī (ed.), t. I, pp. 1021-1027; al-Wanšarīsī, *al-miᶜyāru*, t. I, Ḥiŷŷī y otros (1ª ed.), p. 432.

[1512] Ibn Ŷubayr, *arr-iḥlatu*, Ziyāda (ed.), p. 42.

[1513] *Ibíd*., pp. 44-45; 59-60.

los lugares sagrados en Meca y Medina [1514] y las barbaridades del emir de Meca quien exigía a los peregrinos altas tasas de tributos, ect,[1515] todo ello no significa necesariamente la eliminación del estudio teórico del *ḥaŷŷ* cuya finalidad estaba en el origen de la composición de toda la *Bidāya*.

Ahora bien, no consta que este libro sufriera ningún cambio; ni que su contenido haya sido ajustado a los cambios políticos producidos durante el reinado de Abū Yaᶜqūb (595/1198); ni que su autor aludiera a su experiencia personal cuando hablaba de los combatidos, de las condiciones de la tregua y de los botines logrados en la guerra, entre otras cuestiones que por cierto eran temas aplicables a las circunstancias políticas y bélicas vividas durante la época de Ibn Rušd.

En resumen, el autor, como hombre de causa que era, no pronunció ninguna palabra en defensa o rechazo del *Ŷihād* en al-Andalus.

Teniendo en cuenta todo ello, nos inclinamos a que sólo se trata de una revisión [1516] rutinaria de un tratado que circuló entre los lectores más de veinte años y que su autor sentía el deseo de revisarlo,[1517] o de realizar una "ediciñn definitiva" como le gusta a Makkī decir.[1518]

[1514] Ibn Ŷubayr, *arr-iḥlatu*, Ziyāda (ed.), pp. 57-58.

[1515] *Ibíd*., p. 69.

[1516] Es lo que consta al final del *Libro de la Purificación* (t. I, p. 64) y el *Libro de la caridad legal* (t. I, p.203).

[1517] C. Hernández alude al tema de las "segundas redacciones de algunas obras" del filósofo cordobés. Véase su monografía, *Abū al-Walīd*, 2ª ed. pp. 44-46.

[1518] "Contribución", p. 21.

Si las causas eran de verdad políticas, no llegaron a determinar la incorporación o no del libro de la peregrinación en la *Bidāya*, pero quizás condicionaron su influencia.

2- Estructura

La estructura de la *Bidāya* es relativamente idéntica a las obras redactadas sobre el derecho comparado musulmán, con alguna leve diferencia. Está compuesta de una *introducción*[1519] y de varios libros que incluyen un número definido de capítulos. La temática es relativamente igual, salvo algunas diferencias de análisis y de procedimiento empleados en las cuestiones jurídicas comúnmente planteadas en este género.

En líneas generales,[1520] la *Bidāya* presenta este aspecto morfológico a la excepción del *Libro de la Peregrinación*[1521] cuya estructura difiere de los demás libros en cuanto a su fisonomía tratadística. Quizás su tardía incorporación a la totalidad del libro, sin insistir mucho sobre las causas de ello, explica en parte su aspecto particular frente a la obra en conjunto.

La *Bidāya* consta de 71 libros.[1522] Algunos, como el *Libro de la Oración* (*aṣ-ṣalātu*) [1523] y del *Ayuno* (*aṣ-ṣiyāmu*) [1524] se repiten, pues hay dos libros en

---

[1519] *Bidāya*, t. I, pp. 2-5.

[1520] Es de señalar que vamos a utilizar casi los mismos datos referentes a la *Bidāya* analizados en nuestra citada Tesina sobre "El problema del Ŷihād y del iŷtihād en la *Bidāya* de Ibn Rušd", dirigida por el profesor A. Martínez Lorca.

[1521] *Bidāya*, t. I, pp. 232-278.

[1522] Según la mayoría de las ediciones de la *Bidāya*, hay 22 libros en el primer tomo y 49 en el segundo, es decir un total de 71 libros.

[1523] *Bidāya*, t. I, *Primer libro de la oración*, pp. 64-145; *Segundo libro de la oración*, pp. 145-163.

cada precepto*:* el *primero* y el *segundo* que son, por cierto, los libros de más amplitud de la obra. Ello quizás se deba a que la oración y el ayuno son los preceptos más importantes de la religión musulmana: la oración, que es el segundo de los mandamientos del Islam después de la *šahāda*, constituye el *pilar* fundamental de la religión islámica.

En cuanto al *ayuno*, su rango dentro de las normas del credo musulmán es muy elevado conforme a cuantas tradiciones proféticas que magnifican su observancia y cumplimiento.

Al igual que los libros de la oración y del ayuno que son de una longitud notable, hay otros de reducida extensión como el *Libro de los salarios* (*al-ŷu*ᶜ*alu*)[1525] y El *Libro del Anticipo* o pago adelantado (*as-salamu*) [1526] con menos de una página cada uno, o el *Libro del duelo* (*al-iḥdādu*) de una página y media.[1527]

Los demás libros se diferencian en su longitud y latitud. Ibn Rušd sigue las normas establecidas en los tratados jurídicos que le precedieron, pues empieza su *Bidāya* con el *Libro de la limpieza* y lo concluye con el *Libro de los procesos judiciales* (*al-aqḍiyatu*).

Entre el primer libro y el último, hallamos libros de diferentes temas y diversas facetas de la vida humana.

[1524] *Bidāya*, t. I, *Primer libro del ayuno*, pp. 206-225; *Segundo libro del ayuno*, pp. 225-228.

[1525] *Bidāya*, t. II, pp. 177-178.

[1526] *Bidāya*, t. II, p. 221.

[1527] *Bidāya*, t. II, pp. 92-93.

Los otros libros de la *Bidāya* son estos: *Libro de la limpieza* (*aṭ-ṭahāratu*);[1528] *Libro de la Ablución* (*al-wuḍū'u*);[1529] *Libro del Lavado* (*al-guslu*);[1530] *Libro de la purificación sin agua* (*at-tayyammumu*);[1531] *Libro de La limpieza de la impureza* (*aṭ-tahāratu mina naŷisi)*;[1532] *Libro de la oración* (*aṣ-ṣalātu*);[1533] *Libro segundo de la oración* (*kitābu aṣ-ṣalāti aṯ-ṯānī*);[1534] *Libro de los juicios del difunto* (*aḥkāmu al-mayyiti*);[1535] *Libro de la caridad* (*az-zaqātu)*;[1536] *Libro de la limosna legal* (*zaqātu al- fiṭri)*;[1537] *Libro del ayuno* (*aṣ-ṣiyyāmu*);[1538] *Segundo libro del ayuno*(*kitāb aṣ-ṣiyyāmi aṯ-ṯānī*);[1539] *Libro de la*

[1528] *Bidāya*, t. I, pp. 5-31.

[1529] *Bidāya*, t. I, pp. 31-46. El término empleado por Carlos Quirós, por ejemplo, es *Alguadó*. Véase *Instituciones de religión musulmana*, p. 47.

[1530] *Bidāya*, t. I, pp. 46-53.

[1531] *Bidāya*, t. I, pp. 46-53.

[1532] *Bidāya*, t. I, pp. 53-64.

[1533] *Bidāya*, t. I, pp. 64-163.

[1534] *Bidāya*, t. I, pp. 145-163.

[1535] *Bidāya*, t. I, pp. 164-177. Cabe señalar que Ibn Rušhd lo llama también *Libro de los funerales*. *Bidāya*, t. I, p. 145.

[1536] *Bidāya*. t. I, pp. 178-203.

[1537] *Bidāya*, t. I, pp. 203-206.

[1538] *Bidāya*, t., I, pp. 206-225.

[1539] *Bidāya*, t. I, pp. 225-228.

reclusión (*al-iᶜ''tqāfu*);[1540] *Libro de la peregrinación* (*al-ḥaŷŷu*);[1541] *Libro del ŷihād*;[1542] *Libro de los juramentos* (*al-ayymānu*);[1543] *Libro de las promesas* (*al-nuḏūru*);[1544] *libros de los corderos sacrificados* (*aḍ-ḍaḥāyā)*;[1545] *Libro de los animales sacrificados* (*aḏ-ḏabā'îḥu*);[1546] *Libro de caza* (*aṣ-ṣayydu*);[1547] *Libro del bautizo de los niños* (*al-ᶜaqīqatu*);[1548] *Libro de las comidas y bebidas* (*al-aṭᶜimatu wa al-ašribatu*);[1549] *Libro del matrimonio* (*an-niqāḥu)*;[1550] *Libro del divorcio* (*aṭ-ṭalāqu*);[1551] *Libro del absentismo* (*al-,ilāu'*);[1552] *Libro de la*

[1540] *Bidāya*, t. I, pp. 228-223.

[1541] *Bidāya*, t. I, pp. 232-278. Este libro fue añadido al conjunto de la *Bidāya* veinte años después de su primera composición como dice su autor, *Bidāya*, t. I, p. 278.

[1542] *Bidāya*, t. I, pp. 278-298.

[1543] *Bidāya*, t. I, pp. 298-308.

[1544] *Bidāya*, t. I, pp. 308-314.

[1545] *Bidāya*, t. I, pp. 314-321.

[1546] *Bidāya*, t. I, pp. 321-332.

[1547] *Bidāya*, t. I, pp. 332-338.

[1548] *Bidāya*, t. I, pp. 339-340.

[1549] *Bidāya*, t. I, pp. 340-349. Éste es el último libro del primer tomo de la *Bidāya*.

[1550] *Bidāya*, t. II, pp. 2-45. Éste es el primer libro del segundo tomo de la *Bidāya*.

[1551] *Bidāya*, t. II, pp. 45-74.

[1552] *Bidāya*, t. II, pp. 74-78.

asimilación perjudicial (*aẓ-ẓihāru*);[1553] *Libro de la maldición mutua* (*al-liᶜānu*);[1554] *Libro del duelo* (*al-ihdādu*);[1555] *Libro de las ventas* (*al-buyūᶜu*);[1556] *Libro del intercambio* [*monetario*] (*aṣ-ṣarfu*);[1557] *Libro del anticipo* (*as-silmu*);[1558] *Libro de la venta con opción* (*al-jiyyāru*);[1559] *Libro de la venta en el precio de costo indicado* o *de las interganancias* (*al-murābaḥatu*);[1560] *Libro de las ventas anticipadas [de los árboles sin fruta]* (*al-ᶜuryyatu*) ;[1561] *Libro del alquiler* (*al-,ijŷaratu*);[1562] *Libro de los salarios* (*al-ŷuᶜalu*);[1563] *Libro del préstamo* (*al-qirāḍu*);[1564] *Libro de la distribución de la cosecha (al-*

[1553] *Bidāya*, t. II, pp. 78-86.

[1554] *Bidāya*, t. II, pp. 86-93.

[1555] *Bidāya*, t., II, pp. 92-93. Este libro no contiene ningún capítulo pues está compuesto sólo de una página y media.

[1556] *Bidāya*, t. II, pp. 93-146.

[1557] *Bidāya*, t. II, pp. 146-151.

[1558] *Bidāya*, t. II, pp. 151-157.

[1559] *Bidāya*, t. II, pp. 157-161.

[1560] *Bidāya*, t. II, pp. 161-163.

[1561] *Bidāya*, t. II, pp. 163-165.

[1562] *Bidāya*, t. II, pp. 165177.

[1563] *Bidāya*, t. II, pp. 177-178.

[1564] *Bidāya*, t. II, pp. 178-184. Ibn Rušd define este término de la siguiente manera: “El *qirāḍu* es cuando un hombre da un capital a otro para que éste lo invierta sacando de ello un máximo de interés según lo pactado con su propietario, es decir el tercio, el cuarto, o el medio de las ganancias”. *Bidāya*, t. II, p. 178.

musāqātu);[1565] *Libro de la compañía* (*aš-šariqatu*);[1566] *Libro del derecho preferente de compra* (*aš-šufᶜatu*);[1567] *Libro de la división* (*al-qismatu*);[1568] *Libro de la seguridad para una deuda* (*ar-ruhūnu*) ;[1569] *Libro de la interdicción* [de apropiarse de los bienes] (*al-ḥaŷru*) ;[1570] *Libro de la bancarrota* (*at-taflīsu*);[1571] *Libro de la concordia* (*aṣ-ṣulḥu*);[1572] *Libro de la garantía* o *de la adopción* (*al-qafālatu*);[1573] *Libro del traslado del endoso de la deuda* (*al-ḥiwālatu*) ;[1574] *Libro de la delegación* (*al-waqālatu*);[1575] *Libro de los objetos perdidos o propiedades perdidas* (*al-luqṭatu*) ;[1576] *Libro del depósito* (*al-wadīᶜatu*);[1577] *Libro del*

[1565] *Bidāya*. t. II, pp. 184-189.

[1566] *Bidāya*, t. II, pp. 189-193.

[1567] *Bidāya*, t. II, pp. 193-199.

[1568] *Bidāya*, t. II, pp. 199-204.

[1569] *Bidāya*, t. II, pp. 204-210.

[1570] *Bidāya*, t. II, pp. 210-213.

[1571] *Bidāya*.p, t. II, pp. 213-220.

[1572] *Bidāya*, t. II, pp. 221.

[1573] *Bidāya*, t. II, pp. 221-224.

[1574] *Bidāya*, t. II, pp. 224-226.

[1575] *Bidāya*, t. II, pp. 226-228.

[1576] Véase su definición en *Bidāya*, t. II, p. 229. El libro figura en el t. II, pp. 228-232.

[1577] *Bidāya*, t. II, pp. 233-234.

préstamo de las propiedades materiales (*al-ᶜāriyyatu*);[1578] *Libro de la usurpación* (*al-gaṣbu*) ;[1579] *Libro de la restitución* (*al-istiḥqāqu*);[1580]*Libro de las donaciones* (*al-hibātu*);[1581] *Libro de los legados o testamentos* (*al-wasāyyā*);[1582] *Libro de las sucesiones* (*al-farāʿiḍu*);[1583] *Libro de la emancipación* (*al-ᶜitqu*);[1584] *Libro de los contratos por escritura* (*al-qitābatu)*;[1585] *Libro de los contratos del propietario [del esclavo]en su muerte y el discurso sobre sus fundamentos* (*at-tadbīru*); [1586] *Libro de las madres de los hijos* (*ummahātu al-awlādi*);[1587] *Libro de los delitos* (*al-ŷināyyātu*);[1588] *Libro del justo castigo* (*al-qisāṣu*);[1589] *Libro de las heridas* (*al-ŷirāḥu*);[1590] *Libro de los delitos de sangre* (*ad-diyyātu fī an-*

[1578] *Bidāya*, t. II, pp. 235-237. Se trata tanto de las pertenencias, casas, animales y tierras como de las cosas materiales útiles. *Bidāya*, t. II, p. 235.

[1579] *Bidāya*, t. II, pp. 237-243.

[1580] *Bidāya*, t. II, pp. 237-245

[1581] *Bidāya*, t. II, pp. 245-250.

[1582] *Bidāya*, t. II, pp. 250-253.

[1583] *Bidāya*, t. II, pp. 254-274.

[1584] *Bidāya*, t. II, pp. 274-280.

[1585] *Bidāya*, t. II, pp. 280-291.

[1586] *Bidāya*, t. II, pp. 291-294.

[1587] *Bidāya*, t. II, pp. 294-295.

[1588] *Bidāya*, t. II, p. 296. Ibn Rušd divide este libro en varios sub- libros.

[1589] *Bidāya*, t. II, pp. 296-303.

nufūssi);[1591] *Libro de los delitos en los sin sangre* (*ad-diyyātu fīmā dūna an-nufūssi*);[1592] *Libro del juramento* (*al-qasāma*);[1593] *Libro de los juicios del adulterio* (*az-zinā*);[1594] *Libro de la difamación* (*al-qaḏfu*);[1595] *Libro del robo* (*al-sariqatu*);[1596] *Libro del bandolerismo* (*al-ḥirābatu*);[1597] *Libro de los procesos judiciales* (*al-aqḍiyyatu*).[1598]

Así se presenta la estructura de la *Bidāya* que abarca la totalidad o casi de los temas planteados en este género tratadístico que es la divergencia jurídica.

La inquietud, expresada varias veces por su autor,[1599] de no convertir su tratado en un tratado casuístico, le impidió que lo ampliara en contenido y forma esperando a que pudiese lograrlo posteriormente, según dice para lograr lo que había planteado como finalidad última de su libro:

[1590] *Bidāya*, t. II, pp. 303-306.

[1591] *Bidāya*, t. II, pp. 306-313.

[1592] *Bidāya*, t. II, pp. 314-320.

[1593] *Bidāya*, t. II, pp. 320-324.

[1594] *Bidāya*, t. II, pp. 324-330.

[1595] *Bidāya*, t. II, pp. 330-333.

[1596] *Bidāya*, t. II, pp. 333-340.

[1597] *Bidāya*, t. II, pp. 340-344.

[1598] *Bidāya*, t. II, pp. 344-356.

[1599] *Bidāya*, t. II, p. 45; p. 289.

"Si Dios aðade algunos aðos a nuestra vida, compondremos un tratado de casuística conforme a la doctrina de Mālik b. Anas ordenado de manera artificial siguiendo el mālikismo, la doctrina vigente en esta isla de al-Andalus, para que el lector pueda llegar a la categoría del *muŷtahid* en la misma; porque enumerar todas las transmisiones, es algo ante lo cual la vida queda limitada". *Bidāya*, t. II, p. 332.

3. Temática

La estructura de la *Bidāya*, concebida por su autor como un tratado de fundamentos y no de casuística,[1600] es la que condicionó la totalidad de esta obra y centró su temática dentro de ciertos límites de planteamiento y análisis.

La temática es la misma como en otros tratados de su género, más o menos diferente en cuanto al contenido y a la extensión, como acabamos de comprobar, pero en líneas generales, existe una similitud de cuestiones tratadas al respecto.

En los anteriores apartados hemos aludido a los libros que componen la *Bidāya* para tener así una idea panorámica sobre la estructura de la misma.

En lo que sigue, intentaremos ofrecer una visión más profunda de su temática en un sentido más hondo.

Obviamente la temática de la *Bidāya* es jurídica. Pero no por ello deja de ser altamente teológica. La primacía interna de la misma exige un orden confesional aunque no lo enuncia directamente: Dios, es la fuente de la verdadera ley; expresada por él en *Alcorán* y explicada fielmente por su Mensajero. El contenido del libro sagrado debe ser analizado por los que están mejor preparados. Éstos, como expertos que son en la materia, extraen los verdaderos dictámenes que concuerdan con la ley divina, recurriendo a los textos del *Alcorán* y de la Tradición, o empleando sus facultades racionales en

---

[1600] "Nuestro libro no es de casuística, sino de fundamentos", *Bidāya*, t. II, p. 289.

al- qiyāsu u otros recursos de orden social como el *bien público* o la *Ley de los que nos precedieron*.

Los creyentes deben seguir a sus *muŷtahidīn* y cumplir con sus opiniones jurídicas. La finalidad última es lograr la benevolencia de Dios y vivir según un ideal de rectitud y honradez, lo que exige entrar a fondo en el ámbito moral. El exégeta se esfuerza en comentar la palabra de Dios y el jurisconsulto intenta lograr el sentido exacto de su significación, mientras que el creyente debe emprender el recto camino de la Ley Divina.

De ahí que la temática de las obras del Derecho islámico abarque todos los aspectos que conducen a dicho camino.

Por su condición de obra jurídica, la *Bidāya* propone satisfacer esta necesidad a través de un esfuerzo racional, axiomático y sintético, de entender las causas de la divergencia entre los juristas sobre tal o cual cuestión e intentar solucionarlas.

Una mirada sintética a los libros que componen la *Bidāya*, ayuda a averiguar la diversidad y amplitud de su temática, sustancialmente antropológica.

Quizás podríamos formular ciertos aspectos de la concepción antropológica de este tratado que estructura todo el corpus jurídico islámico.

Creemos que por alguna razón, esta obra empieza por el *Libro de la limpieza* o *aṭ-ṭahāratu* y sus variantes como *la limpieza de la impureza* (*aṭ-ṭahāratu mina an-naŷisi*).

La condición primordial de todo acto ritual es la pureza tanto del alma como del cuerpo. Los textos sagrados son claros respecto a este punto: es inaceptable un acto ritual o civil sin la observancia de la limpieza corporal (pureza de toda suciedad) y moral (la buena intención).

Pero la pureza puede ser total de todo el cuerpo (*aṭ-ṭahāratu al-qāmilatu*), analizada en el *Libro del Lavado* (*al-guslu*); o parcial de ciertas partes visibles del mismo. Si *la limpieza* está destinada a todo el cuerpo, la ablución diaria estará destinada sólo a una parte supuestamente interpuesta a la suciedad material y simbólica (como por ejemplo, ver alguna maldad que no debería ser vista, contemplar una mujer ajena o hablar mal de alguien en su ausencia).

Por su calidad de tolerante, la Ley divina permite ciertos casos excepcionales, como la falta del agua, la enfermedad o la llegada del tiempo de la oración y temer a que no se realice en su debido tiempo. El *Libro de la purificación sin agua* o *at-tayyammumu*, trata perfectamente sobre esta tarea.

Una vez la limpieza está realizada, con todas sus variantes y excepciones, llega la oración (*Libro de la oración*) o *aṣ-ṣalātu* que la *Bidāya* lo expone con sus también variantes, o sea el *Libro segundo de la oración* o *kitābu aṣ-ṣalāti aṯ-ṯāniyyi.*

La oración en el Islam es el pilar de la religión. Por eso, es menester que sea realizada diariamente cinco veces durante el día y la noche además de las oraciones voluntarias o *an-nawāfilu*. De ahí que los demás actos rituales, como el ayuno o *aṣ-ṣiyāmu*, la reclusión o *al-iᶜtiqāfu*, la tengan como motor para su perfecto cumplimiento.

Ahora bien, el musulmán que entra en su obligación de realizar la limpieza total y parcial, observar la oración, ayunar y dedicarse enteramente al culto durante los últimos días del Ramadán - horario ordinario de la reclusión anual- tiene que purificarse por la limosna legal o *zaqātu al- fiṭri*, pagando a los más necesitados una cantidad de dinero o su correspondiente legal de harina o grano. Este acto de purificación, como también el sacrificio de los corderos durante la fiesta mayor o *ᶜīdu al-aḍḥā*, llega a su meta penúltima al pagar el

musulmán su limosna o *az-zaqātu* a la Casa de bienes legales o a quienes estima más necesitados.

La meta final de la purificación es la peregrinación o *al-ḥaŷŷu*, al menos una vez en la vida, además de la *ᶜumra* o peregrinación menor de carácter opcional después de la primera peregrinación legal y que suele realizarse fuera de *ḏī al-ḥiŷŷa* del calendario musulmán.[1601]

Y como el *Ŷihād* es una forma de peregrinación y purificación, el musulmán debe realizarlo dentro de los límites establecidos por los juristas. Sólo que existen dos versiones del *Ŷihād*: *al-akbaru* o mayor y *al-aṣgaru* o menor. Éste, no consta que se deba cumplirse por todos los musulmanes, pero el *Ŷihādu al-akbaru*, sí hay que cumplirlo con la observancia de los preceptos divinos consigo mismo y con los demás hombres.

De ahí que el musulmán debe contraer matrimonio, engendrar descendencia y manifestar su gratitud (durante el bautizo de los niños o *al-ᶜaqīqatu*) hacia quien le ha dado todo.

Y si su matrimonio no cumple los requisitos de una vida virtuosa, es lícito que realice la asimilación perjudicial o *aẓ-ẓihāru* con su mujer, practicar la maldición mutua o *al-liᶜānu* o declararle el absentismo o *al-,,ilā''u*

Si las cosas se empeoran, no tiene otro remedio que divorciarse dando a su pareja sus derechos prescritos en la ley divina, fueran de una mujer libre o esclava (*ummu al-waladi*). Y en todos los casos, no tiene que realizar el adulterio o *az-zinā*, porque rompe todo lo que hasta entonces había logrado como virtud y honradez en su estado de creyente cumplidor de los preceptos divinos.

[1601] Ibn Rušd trata también al-*ᶜumratu* en el *Libro de la peregrinación*.

Pero la observancia de la ley divina no se limita sólo a los asuntos propiamente rituales (las plegarias diarias, solemnes, festivas y ocasionales como las de pedir lluvia y durante el eclipse del sol) y sus condiciones materiales (limpieza, ablución y purificación sin agua) y simbólicos (pureza de intención), u otros actos litúrgicos como el ayuno, la reclusión, la limosna legal y la caridad anual y la peregrinación legal u optativa, sino que comprende también los asuntos puramente económicos y sociales.

Las virtudes requeridas en las ventas (*al-buyū^{c} u*) y sus variantes (la venta con opción o *al-jiyāru*, la venta en el precio de costo indicado o *al-murābaḥatu*, el derecho preferente de compra o *aš-šuf^{c}atu* y las ventas anticipadas de los árboles sin fruta o *al-,ṵryyatu*) son las mismas en otros asuntos económicos como son por ejemplo, el intercambio monetario (*aṣ-ṣarfu*), el préstamo (*al-qirāḍu*), la compañía (*aš-šariqatu*), la seguridad para una deuda (*ar-ruhūnu*), el traslado del endoso de la deuda (*al-ḥiwālatu*) y el préstamo de las propiedades materiales (*al-^{c}āriyyatu*); es decir, la honradez, la justicia y la equidad, que son virtudes recompensadas por la correspondiente benevolencia divina.

El mismo criterio es aplicable a otros tratos de carácter económico y social como la bancarrota (*at-taflīssu*), la garantía o de la adopción (*al-qafālatu*), la emancipación (*al-^{c}itqu*), el alquiler (*al-,ỵỷāratu*), los salarios (*al-ŷu^{c}alu*) e incluso los tratos de carácter personal como las promesas (*an-nuḏūru*), el duelo (*al-iḥdādu)* y los juramentos (*al-aymānu*).

El campo donde el musulmán puede desarrollar su integridad y moralidad es amplio y no es comprensible sino dentro de una finalidad transcedente que pone la observancia de los preceptos divinos o *taqwā* en un permanente cumplimiento.

De ahí que hasta en campos intermediarios entre lo personal y lo social, el musulmán debe observar los criterios legales como en la caza (*aṣ-ṣayydu*), las

comidas y bebidas (*al-aṭᶜimatu wa al-ašribatu*), el anticipo (*as-silmu*), la distribución de la cosecha (*al-musāqātu*), la división (*al-qismatu*), la delegación (*al-waqālatu*), la paz (*aṣ-ṣulḥu*), el depósito (*al-wadīᶜtu*), la restitución (*al-istiḥqāqu*), el juramento (*al-qasāmatu*) y los procesos judiciales (*al-aqḍiyatu*).

Y evitando que el musulmán se desvíe del camino recto cometiendo alguna irregularidad o crimen por pequeño que fuera, es obligatorio que se someta a ciertas medidas jurídicas como son por ejemplo la interdicción de apropiarse de los bienes (*al-ḥaŷru*), la usurpación (*al-gaṣbu*), los delitos (*al-ŷināyātu*), el robo (*as-sariqatu*), el bandolerismo (*al-ḥirābatu*), el justo castigo (*al-qiṣāṣu*), las heridas (*al-ŷirāḥu*), los delitos de sangre (*ad-diyyātu fī an-nufūssi*), los delitos sin sangre (*ad-diyyātu fīmā dūna an-nufūssi*), los juicios del difunto (*aḥqāmu al-mayyiti*) y los objetos perdidos o propiedades perdidas (*al-luqṭatu*).

E insistiendo en que todo ello sea formal, hay que recurrir a los contratos por escritura (*al-qitābatu*), reguladores de los legados o testamentos *(al-waṣāyyā)*, las donaciones (*al-hibātu*), las sucesiones (*al-farā'iḍu*) y los contratos del propietario del esclavo en su muerte y el discurso sobre sus fundamentos (*at-tadbīru*).

De esta manera, la vida del musulmán está regida por varios códigos materializados en los derechos de carácter público (*al-Ŷihād* y sus normativas en el botín con guerra o sin ella, la limosna legal y la caridad anual), de carácter ritual (la pureza legal, los funerales, la limpieza, la ablución, las comidas y bebidas, las cinco plegarias, las oraciones en privado, la peregrinación, los sacrificios, el ayuno y el retiro espiritual) y de carácter privado (la emancipación, el matrimonio, su disolución, el patrimonio, la servidumbre, la contratación, los contratos, las compraventas, las donaciones, los

arrendamientos, los préstamos, los depósitos, las sucesiones y los testamentos).[1602]

Su finalidad última es ofrecer al musulmán – que *a priori* está entregado a la voluntad divina[1603] – unas normas de arreglo y de orden para adaptar su vida a los mandamientos divinos y lograr así, la perfección espiritual y moral, ambas requeridas para lograr la salvación en el día del juicio final.

La *Bidāya* es el repertorio – como obviamente lo son otros tratados de derecho – que trata todos estos aspectos vinculados a la vida musulmana y con ello expone la naturaleza de su temática como tratado, no sólo de índole comparativa entre las escuelas jurídicas, sino también, de índole antropológico.

II. Fuentes

En un apartado anterior, hemos aludido a la autoría de la *Bidāya* e hicimos nuestra las opiniones de algunos estudiosos sobre la atribución de esta obra a Ibn Rušd.

Sólo añadiremos ahora que el ulema ᶜAbd Allāḥ Guennūn (1908-1989), uno de los primeros que estudiaron la faceta jurídica de nuestro sabio, no se pronunciaba en ningún momento sobre la autoría de la *Bidāya*.

Tampoco lo hicieron otros investigadores de la talla de Brunschvig[1604] y Turkī,[1605] entre otros.

[1602] Seguimos el esquema utilizado, por J. López Ortiz en *su Derecho musulmán*, que por cierto, hace referencia a la *Bidāya* en varios capítulos de su obra, como por ejemplo, en las páginas: 30; 40; 80; 151; 167; 173; 208; 223 y 228.

[1603] Reflejamos aquí el significado etimológico del Islam como entrega total del musulmán a la voluntad divina, que además, es prueba confirmativa de su profunda fe.

[1604] "Averroes juriste", pp. 35-68.

La razón de ello, es la simple evidencia de que es realmente la obra de "*Ibn Rušd, el filñsofo jurista*".[1606]

Las causas de esta actitud es sin duda alguna la "extraordinaria riqueza"[1607] y diversidad de fuentes implícitas y explicitas en cuyos saberes, pudo aprovecharse el autor de la *Bidāya*, que a veces, omitió de señalar la procedencia o autoría.

No nos vamos a retomar el debate sobre este asunto, zanjado al parecer hace mucho tiempo, sino conformarnos con averiguar cuáles fueron las fuentes de esta obra e intentar determinar su impacto e importancia en la misma.

Podemos dividir estas fuentes en tres categorías: recopilaciones principales de *ḥadices*, recopilaciones principales de tradiciones, tratados de jurisprudencia y comentarios a las tradiciones proféticas.

1. Principales recopilaciones de *ḥadices*

Entre las principales recopilaciones de *ḥadices*, destacamos las de al-Bujārī y Muslim, *al-muwaṭṭa'u* de Mālik, *al- musnadu* de Aḥmad y *sunanu* ad-Daraqṭunnī.

- *Ṣaḥīḥu al-Bujārī* y *Muslim*

De las fuentes utilizadas por el autor, las recopilaciones del *hadīṯ*, concretamente las de al-Bujārī [1608] (256/873)[1609] y Muslim[1610] (261/874)[1611] o

---

[1605] "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmane", pp. 33-43.

[1606] Guennūn, *ŷawlātun,* pp. 105-118; C. Quiróz (trad.), pp. 195-206.

[1607] Makkī, "Contribución", p. 35.

[1608] *Bidāya*, t. I, págs. 7, 14, 15, 28, 34, 44, 46, 47, 62, 70, 77, 83, 93, 101, 107, 114, 123, 124, 130, 156, 221, 230, 245, 315 y 345 ; t. II, págs. 27, 29, 184, 216, 275 y 320.

ambos,[1612] y de manera especial las de este último, destacan como bien observa el ulema Guennūn.[1613]

La referencia y utilización de estas dos recopilaciones de *ḥadices* es constante, por la importancia de las mismas debida a la autenticidad de sus dichos y la autoridad que representan en la ciencia jurídica musulmana.

Las opiniones expuestas en la *Bidāya* tienen, en la mayoría de los casos, fundamento textual en las mismas. A veces, el argumento se debilita o se fortalece sólo por apoyarse sobre un dicho escogido por esas destacadas fuentes.

- *Muwaṭṭa'u* Mālik

La otra fuente, cuya importancia no pasa desapercibida en la *Bidāya* es *al-muwaṭṭa"e*de Mālik. Como éste había sido el fundador de la escuela, era natural que Ibn Rušd lo utilizara como fuente principal en su tratado dedicado al estudio

---

[1609] Ibn Jiliqān, *al-Wafayātu,* Wüstenfeld (ed.), Vol. II, t. VI, pp. 99-101; I. ᶜAbbās (ed.), t. II, pp. 188-191; Al-qasantīnī, *al-wafayātu*, Nwīhiḍ (ed.), p. 180; Ibn an-Nadīm, *al-fihrastu*, Riḍā Taŷadud (ed.), t. VI, p. 286; Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi,* t. III, pp. 252-255; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XII, biog. n° 171, pp. 391-471; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. II, pp. 124-125; Ibn Qunfuḏ, *al-wafayātu*, p. 180; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. I, pp. 367-368.

[1610] *Bidāya*, t. I, págs. 14, 15, 28, 34, 44, 46, 47, 69, 77, 95, 119, 124, 130, 153, 221, 226, 317 y 348; t. II, págs. 27, 29, 148, 216, 275 y 322.

[1611] Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. III, pp. 270-272; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XII, biog. n° 217, pp. 557-580.

[1612] El autor utiliza el término de *ahlu aṣ-ṣaḥīḥi* (la gente de lo autentico) aludiendo al-Bujārī y a Muslim. Véase *Bidāya*, t. I, págs. 34, 230, 333; t. II, págs. 34, 275. También utiliza el término de *aṣ-ṣaḥīḥāni* refiriéndose a las recopilaciones de estos mismos tradicionistas. Véase, *Bidāya*, t. I, págs. 9, 10, 89; t. II, p. 46 y 94. Utiliza también el término *aṣ-ṣaḥīḥu* (el auténtico) refiriéndose a las recopilaciones de los antes citados tradicionistas. Véase *Bidāya*, t. I, p. 121.

[1613] *Ŷawlātun*, p. 114.

comparativo entre las escuelas jurídicas, la mālikī entre ellas, ya que lo sabía de memoria como nos lo cuentan varios de sus biógrafos.[1614]

La referencia de nuestro jurista a *al-muwaṭṭa''e* es abundante, directa e indirecta;[1615] pues cita en varias veces imāma *Dāri al-Hiŷrati* como hace por ejemplo al referirse al tema de la menstruación de la mujer y su duración;[1616] a la oración en comunidad si es facultativa u obligatoria;[1617] a la oración completa o incompleta al realizar el viaje;[1618] a la oración solemne del viernes que coincida con la de las Pascuas (*al-ᶜīdaynu*);[1619] a la prosternación durante la oración;[1620] a la oración sobre los difuntos de ambos sexos si se coincide su funeral;[1621] a la cantidad que se debe pagar en la limosna legal cuando se trata del oro;[1622] a la expiación (*al-kaffāratu*) con la interrupción del ayuno

---

[1614] Por ejemplo, Ibn Farḥūn, *ad-dibāŷu al-muḏahhabu*, pp. 378- 379. Para más datos sobre este hecho, véase la relación de los autores que lo biografiaron en la parte correspondiente a su vida y obra.

[1615] Ibn Rušd, hace referencia a ciertos dichos transmitidos de Mālik en otros libros excepto *al-muwaṭṭa'e*. Véase por ejemplo, *Bidāya*, t. II, p. 193. Hace referencia también a su método en tratar las cuestiones de los procesos judiciales en un solo libro. *Ibíd*. t. II, p. 324.

[1616] *Bidāya*, t. I, p. 37.

[1617] *Bidāya*, t. I, p. 103.

[1618] *Bidāya* , t. I, p. 122.

[1619] *Bidāya* , t. I, p. 159.

[1620] *Bidāya* , t. I, p. 162 y 163.

[1621] *Bidāya* , t. I, p. 173.

[1622] *Bidāya* , t. I, p. 186.

expresadamente con la comida y bebida;[1623] a la vestimenta durante la peregrinación;[1624] a ᶜUmar quien solía lavarse su pelo durante la entrada en la situación de peregrino (*al-iḥrāmu*); [1625] a la prohibición de la caza durante la peregrinación; [1626] a la tradición de ᶜAyša sobre el juramento usual sin compromiso;[1627] al peso del pelo de los recién nacidos en plata dedicado a la limosna;[1628] a la prohibición de comer ciertas bestias con cuatro patas; [1629] al consenso sobre la permisibilidad de fabricar cerveza con ciertas bestias y las tradiciones correspondientes;[1630] al derecho del marido de retomar su mujer casada con otro hombre si ésta se entera de su divorcio pero no de su reclamación de ser retomada otra vez por esposa por el primer marido;[1631] a la mujer divorciada cuando tiene que empezar su periodo de retiro legal (*al-ᶜiddatu*);[1632] a las categorías de ventas prohibidas en las comidas;[1633] y en los

---

[1623] *Bidāya* , t. I, p. 221.

[1624] *Bidāya* , t. I, p. 239.

[1625] *Bidāya* , t. I, p. 241.

[1626] *Bidāya* , t. I, p. 241.

[1627] *Bidāya* , t. I, p. 299.

[1628] *Bidāya* , t. I, p. 340.

[1629] *Bidāya* , t. I, p. 343.

[1630] *Bidāya* , t. I, p. 348.

[1631] *Bidāya* , t. II, p. 64.

[1632] *Bidāya* , t. II, p. 68.

[1633] *Bidāya* , t. II, p. 89.

cereales;[1634] a la venta de objetos o esclavos sin defectos;[1635] a la venta de los bienes del esclavo;[1636] al alquiler de la tierra con o sin sus frutos;[1637] a la impermisibilidad de que el propietario de los bienes ponga condición al que invierta en los mismos de recibir una parte de ganancias;[1638] a las condiciones de la distribución de la cosecha (*al-musāqātu*);[1639] al juicio correspondiente al hombre que fornica con la esclava de su mujer;[1640] y al juicio correspondiente al embarazo en caso de violación.[1641]

La presencia de *al-muwaṭṭa"e* en la *Bidāya* es notable, por eso la referencia a su autor es constante, no sólo porque representa una de las escuelas objeto de estudio comparativo, sino también porque su tratado forma parte del dispositivo textual que posibilita la fundamentación de las diferentes opiniones existentes sobre tal o cual cuestión jurídica y los argumentos legales en ellas empleadas.

Pero el autor de la *Bidāya* no se conforma con recurrir sólo a las recopilaciones de al-Bujārī, de Muslim y de Mālik, sino que se permite el

---

[1634] *Bidāya* , t. II, p. 101.

[1635] *Bidāya* , t. II, p. 139.

[1636] *Bidāya* , t. II, p. 144.

[1637] *Bidāya* , t. II, p. 166.

[1638] *Bidāya* , t. II, p. 180.

[1639] *Bidāya* , t. II, p. 186.

[1640] *Bidāya* , t. II, p. 325.

[1641] *Bidāya* , t. II, p. 329.

recurrir a otras recopilaciones de máxima fiabilidad como son *al-musnadu* de Aḥmad b. Ḥanbal y los *sunnan* de ad-Darāqṭunnī y hacer referencia a sus datos y a las actitudes de sus autores respecto a ciertos dichos proféticos.

- *Musnadu* Aḥmad b. Ḥanbal

De *al-musnadu* de Aḥmad b. Ḥanbal (241 /855), toma los siguientes datos:

- Un dicho corregido y recogido en *al-musnadu* que dice así: "Escuchad al *imām* cuando lea ";[1642]

- Una opinión crítica favorable sobre las vías desde las cuales se transmitieron dichos proféticos acerca de la oración sobre los cementerios;[1643]

- Una correcciñn de un dicho profético que dice así: "El *ḥāŷimu* y el *maḥŷūmu* (los que practican la aplicación de ventosas),[1644] ambos rompen el ayuno";[1645]

- Un juicio desfavorable a un dicho transmitido de ᶜAmrū b. al-ᶜĀṣṣ (682/1284) que dice: "No confundan la *Sunna* de nuestro Profeta: el retiro legal de la esclava cuyo marido falleciñ es de cuatro meses y diez días";[1646]

- Una negativa respecto a un dicho transmitido de Rāfiᶜ b. ᶜAmrū al-Gifāriyyu (50/670)[1647] cuyas palabras son desequilibradas que dicen así:

[1642] *Bidāya*, t. I, p.112.

[1643] *Bidāya*, t. I, p. 174.

[1644] Técnica curativa basada sobre la extracción de la sangre de la nuca.

[1645] *Bidāya*, t. I, p. 212.

[1646] *Bidāya*, t. II, p. 73.

[1647] El mismo Ibn Rušd señala la debilidad de los dichos transmitidos por Rāfiᶜ. Véase *Bidāya*, t. II, 167. Para su biografía, véase por ejemplo: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. II, biog. n° 94, pp. 477-478.

> "El Mensajero de Dios –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- nos impidió una cosa que nos habría sido favorable. Dije: lo que dijo el Mensajero de Dios –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- es veraz. El Mensajero de Dios –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- dijo: me llamó y dijo: ¿Qué hacéis con vuestros campos de cultivo? Dijimos: los alquilamos a cambio de un cuarto y de una cantidad de dátiles y cereales. El Mensajero de Dios –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- dijo: No lo hagáis. Cultivadlos, compartid su cultivo o guárdenlos [a vuestra disposición]. *Bidāya*, t. II, p. 168.

- Una valoración de autenticidad favorable a un dicho de Ibn ᶜUmar (73 o 74/693 o 694), escogido por al-Bujārī y Muslim que dice así:[1648]

> "El Profeta –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- entregó a los judíos de *Jaybar* las palmeras de éste y sus tierras para que las trabajen con sus bienes, y para él –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- la mitad de sus frutos". *Bidāya*, t. II, p. 184.

- Otra valoración a favor de algunas tradiciones transmitidas de algunos tradicionistas:

> "Aḥmad b. Ḥanbal decía: El dicho de Maᶜmar, transmitido de az-Zuhrī, de Abū Salama b. ᶜAbd ar-Raḥmān es de lo más auténticos cuantos hay en el derecho preferente de compra (*aš-šufᶜa*)". *Bidāya*, t. II, p. 193.

- *Sunanu* ad-Darāqṭunnī

En cuanto a las recopilaciones de ad-Darāqṭunnī (385/995),[1649] la *Bidāya* se refiere a su *selección de tradiciones* conocida por *sunnanu ad-Darāqṭunniyyi*

[1648] *Bidāya*, t. II, p. 186.

[1649] Para su biografía, véase por ejemplo: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XIV, biog. n° 332, pp. 449-461; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. I, pp. 367-368; Ibn Jiliqān, *Wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. V, pp. 22-23; I. ᶜAbbās (ed.),

a cuyo criterio crítico se acoge. Dice Ibn Rušd al analizar el tema de los testigos en el acto matrimonial como condición imprescindible para su cumplimiento:

> "Abū Ḥanīfa, aš-Šāfiᶜī y Mālik concordaron sobre el testimonio como condiciñn del acto matrimonial. Divergieron sobre si es una condición de cumplimiento exigido al realizarlo o una condición obligada al firmar su contrato. Concordaron sobre la impermisibilidad del matrimonio secreto. Divergieron sobre si haya sido testificado por dos testigos apelados a discreciñn, ¿si es o no un secreto? Mālik dijo: „Es un secreto y es obligatoria su anulaciñn". Abū Ḥanīfa y aš-Šāfiᶜī dijeron: „No es un secreto". La causa de su divergencia es ¿si el testimonio en el acto matrimonial es un juicio legal, o la finalidad es sólo impedir la discrepancia y la negación? Quien dijo que es un juicio legal, explicñ: „Es una condiciñn de su validez (*ṣarṭu ṣiḥḥatihi*)". Quien dijo que debe registrarse, explicñ: „Es de las condiciones del cumplimiento". "La causa de su discordancia es ¿si el testimonio [en el matrimonio] es un juicio legal o sólo para evitar los motivos de la discordancia o la negaciñn? Quien dijo: „es un juicio legal", lo considerñ como una condiciñn de su validez; quien dijo: „tiene que ser certificado, le consideró parte de su cumplimiento. El fundamento en ello, es la transmisión de una tradición de Ibn ᶜAbbās sin objeción alguna por parte de los Compañeros [del Profeta]: „No hay matrimonio [licito] sino el que sea testificado por dos testigos honestos y un padrino orientador" (*waliyy*)". Mucha gente considerñ dicha tradiciñn como si fuera incluida en el consenso, lo cual es débil. Esta tradición había sido transmitida de manera elevada (*marfūᶜun*). Lo dijo ad-Dārāquṭnī aðadiendo que entre sus transmisores, se hallan algunos desconocidos". *Bidāya*, t. II, p. 13.

---

t. I. 297-299; bn Qunfuḏ, *al-wafayātu*, p. 297-299; as-Samᶜānī, *al-ansābu*, t. II, pp. 437-439; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, pp. 452-453.

2. Principales recopilaciones de tradiciones proféticas

De lo mismo hace con otras recopilaciones de tradiciones proféticas como son los *muṣannafu de Ibn Abī Šība* y *muṣannafu ᶜAbd ar-Razzāq*

- *Muṣannafu Ibn Abī Šība*

De Abū Šība (235/ 849), Ibn Rušd hace referencia en varias partes de su libro al citarle unas tradiciones que fundamentan ciertas opiniones jurídicas:

- Sobre el número de las *arracas* debidas en la oración en las noches de Ramadán. Ibn Rušd aportar una tradiciñn de Abū Šība, transmitida de Abū Dāwūd b. Qays quien dijo:

> "He presenciado a la gente en Medina en tiempos de ᶜUmar b. ᶜAbd al-Azīz y Abān b. ᶜUṯmān, realizando la oraciñn con treinta y seis *arracas* y tres oraciones sueltas (*watr*)". *Bidāya*, t. I, p. 152.

- Sobre el quinto del botín ganado sin guerra:

> "De Anas b. Mālik, transmite Ibn Abī Šība, que al-Barāʿʿe b. Mālik atacñ a Marzabān durante la batalla de *ad-Dāra*, le dio una puñalada estando éste montado y lo mató. Su botín llegó a treinta mil. ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb se enterñ del hecho y dijo a Abū Ṭalḥa: „Nunca hemos tomado el quinto del botín. Lo de al-Barāʿʿe son muchos bienes y me veo en la obligaciñn de tomarlo por quinto. Dijo: dijo Ibn Sīrīn: me comentñ Anas b. Mālik que aquello había sido el primer botín tomado por quinto en el Islam".[1650] *Bidāya*, t. I, pp. 290-291.

- Sobre la esclava, cuando se vende: ¿si su venta conlleva o no su divorcio? La mayoría de los juristas optan por calificar la venta como divorcio. Al

[1650] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. XIV, pp. 141-142. Véase más datos sobre esta tradición en la nota n° 4 en las mismas páginas.

fundamentar su posición, Ibn Rušd cita una tradición de Ibn Abī Šība, transmitida de Abū Saᶜīd al-Juḍarī que:

> "El mensajero de Dios- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- envió, durante la batalla de Ḥunayn, una escuadra a una tribu árabe y logró vencerla llevando con ellos mujeres casadas. Algunos compañeros del Mensajero- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - se abstuvieron temiendo caer en el error siendo éstas casadas". *Bidāya*, t. II, p. 36.

- *Muṣannafu* al-imām ᶜAbd ar-Rāzzāq

La referencia al imām ᶜAbd ar-Rāzzāq aṣ-Ṣanᶜānī (211/826)[1651] y su *muṣannaf* [1652] si bien es restringida en comparación con otras compilaciones de tradiciones, es importante porque da una idea de cuán diversas y múltiples hayan sido las fuentes utilizadas en la *Bidāya*.

De hecho, esta referencia suele siempre servir de apoyo para fundamentar una opinión o buscar un argumento razonable a cierta posición jurídica, como por ejemplo el orden que deben tener los hombres y las mujeres durante la oraciñn fúnebre. Ibn Rušd después de exponer las diferentes opiniones sobre el tema, dice que el hecho es meramente opcional porque no existe ningún texto legal sobre el tema, aunque la mayoría son a favor de poner a los hombres en las primeras filas del acto y después las mujeres, acorde con Mālik en su *muwaṭṭa''e*. Para fundamentar más esa posiciñn Ibn Rušd aporta una tradiciñn transmitida por ᶜAbd ar-Razzāq, de Ibn Ŷurayŷ, de Nāfiᶜ, de Ibn ᶜUmar, que es ésta:

[1651] Para su biografia, véase por ejemplo: aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru,* t. I, p. 283; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. II, p. 40.

[1652] *Bidāya*, t. I, págs. 173, 228, 236 y 287; t. II, págs. 21, 102, 216, 217 y 207

"realizñ la oración fúnebre, presidida por Saᶜīd b. al-ᶜĀṣī, con los hombres en primera fila, seguidos por las mujeres en presencia de Ibn ᶜAbbās, Abū Hurayra, Abū Saᶜīd al-Juḍarī y Abū Qatāda". *Bidāya*, t. I, p. 173.

- *Kitābu al-āṯāri* de aṭ-Ṭaḥḥāwī

La otra fuente correspondiente a las recopilaciones del *ḥadīṯ* es *kitābu al-āṯāri* (Libro de las tradiciones) [1653] de aṭ-Ṭaḥḥāwī, Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. Muḥammad b. Salāma b. Maslama al-Azdī (321/933). [1654]

Como es de costumbre, la referencia de Ibn Rušd a este tratado del jurista ḥanafī – unas dieseis veces en concreto- es relativamente múltiple y diversa.

- Indica la opinión de aṭ-Ṭaḥḥāwī- junto a la de Abū Ḥanīfa, Aḥmad b. Ḥanbal, Mālik y aš-Šāfiʿī- acerca del número de prosternaciones que se deben realizarse al leer el *Alcorán*. La prosternación, según aṭ-Ṭaḥḥāwī, es la que indica el vocal de *al-jayru* o el bien.[1655]

- Menciona una opinión explicativa de aṭ-Ṭaḥḥāwī sobre la actitud de Abū Ḥanīfa a propósito de pagar el daño causado por las bestias en los huertos ajenos.[1656]

[1653] *Bidāya*, t. I, págs. 15, 106, 162, 171, 185, 212, 227, 318 y 346; t. II, 104 (dos veces), 169, 242, 266 (dos veces) y 268.

[1654] Para su biografia, véase por ejemplo Ibn Jilikān, *al-wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. I, pp. 33-34; I. ᶜAbbās (ed.) t.I, pp. 71-72; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 11; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, p. 105; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, p. XV, p. 11; as-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, ᶜAbbās (ed.), p. 142; Abū al-Qurašī, *al-ŷawāhiru al-muḍī'atu*, al-Ḥ'lū (ed.), t. I, pp. 271-277; al-Yāfiᶜi, *mir'ātu al-ŷināni*, t. II, p. 211.

[1655] *Bidāya*, t. I, p. 162.

[1656] *Bidāya*, t. II, p. 242.

- Señala que la opinión de aṭ-Ṭaḥḥāwī es idéntica a la de Abū Ḥanīfa acerca de la permisibilidad de vender los dátiles secos (*at-tamru*) a cambio de otros frescos (*ar-ruṭabu*).[1657]
- Alude, con cierta crítica, empleando la vocal dubitativa de *zaᶜama* (pretende), a una opinión de aṭ-Ṭaḥḥāwī acerca de que la limosna legal haya sido confirmada por ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb e Ibn ᶜUmar sin ninguna negativa por parte de los Compañeros del Profeta.[1658]
- Cita a aṭ-Ṭaḥḥāwī quien niega la autenticidad de algunas tradiciones acerca de la permisibilidad de que más de siete personas puedan sacrificar un cordero durante la peregrinación.[1659]
-Utiliza los textos escogidos, autentificados o debilitados por aṭ-Ṭaḥḥāwī como argumento para explicar la causa de la divergencia de los juristas sobre:
- Si es permitido o no pasar la mano mojada sobre los calzados durante la ablución;[1660]
- Cuándo el imam debe pronunciar la *takbīra*[1661] para empezar la oración: ¿después del anuncio de la formula de su inicio y la formación de filas de los oradores o antes cuando *al-muaḏḏin* anuncia el inicio de la misma?[1662]

[1657] *Bidāya*, t. II, p. 104.

[1658] *Bidāya*, t. I, p. 185.

[1659] *Bidāya*, t. I, p. 318.

[1660] *Bidāya*, t. I, p. 15.

[1661] Se trata de una formula inicial de la oración que dice así: “Dios es grande (dos veces); no hay Dios sino Él; la oración ha empezado (dos veces); Dios es grande (dos veces); no hay Dios sino Él”.

[1662] *Bidāya*, t. I, p. 106.

- ¿Si es o no permitido leer el *Alcorán* durante la plegaria fúnebre o conformarse sólo con las imploraciones? La tradición transmitida por aṭ-Ṭaḥḥāwī de la mano de otros es que la lectura en susurro de la *fātiḥa* (Azora inicial) del *Alcorán*, junto a las imploraciones es la establecida por la *Sunna*. [1663]
- Sobre la abstención del creyente de la comida, a la bebida y a la fornicación durante su ayuno. La tradición transmitida por aṭ-Ṭaḥḥāwī cuyo contenido debilita, es sobre el beso entre los matrimonios como causante inmediato de ruptura del ayuno.[1664]
- Sobre el ayuno durante la mitad del mes de *šaᶜbān*. Ibn Rušd indica que todas las tradiciones utilizadas por él sobre esta cuestión son tomadas de aṭ-Ṭaḥḥāwī.[1665]
- Sobre la prohibición o no de las bebidas dulces que producen efectos de ebriedad. Ibn Rušd utiliza algunas tradiciones escogidas por aṭ-Ṭaḥḥāwī sobre el tema.[1666]
- Menciona el rechazo de aṭ-Ṭaḥḥāwī a un dicho profético acerca de vender los dátiles secos a cambio de los frescos porque algunos de sus transmisores son desconocidos.[1667]

[1663] *Bidāya*, t. I, p. 171.

[1664] *Bidāya*, t. I, p. 212.

[1665] *Bidāya*, t. I, p. 227.

[1666] *Bidāya*, t. I, p. 346.

[1667] *Bidāya*, t. II, p. 104.

- Alude a una explicación de aṭ-Ṭaḥḥāwī sobre la prohibición del Profeta a moler el trigo a cambio de una parte del mismo [1668] y la significación de uno de sus dichos sobre la paternidad de los hijos o filiación[1669] en caso de disputa.[1670]
- Señala aṭ-Ṭaḥḥāwī como su fuente en atribuir una opiniñn de Abū Ḥanīfa y de sus compañeros sobre la repartición de la herencia entre los desaparecidos en guerra, naufragio y derrumbe siendo desconocido quién había fallecido antes del otro. La opinión de Abū Ḥanīfa, idéntica por cierto a la de Mālik y de aš-Šāfiᶜī, es que no heredan el uno del otro y que la herencia corresponda a sus familiares o a *Baytu māli al-muslimīna* (Casa de bienes de los musulmanes) si no los tienen. [1671]

3. Tratados de jurisprudencia

Las otras fuentes exploradas por Ibn Rušd entre tratados de Derecho y Comentarios de tradiciones proféticas, son:

- *La mudawwana* de Saḥnūn

La *mudawwana* de Saḥnūn, máxima referencia en la escuela mālikí. La referencia a esta enciclopedia jurídica es múltiples, bien en señalar las opiniones de Saḥnūn, bien en citar algunos de sus dictámenes escogidos de su *mudawwana* como por ejemplo se manifiesta en los textos que reproduzco:

[1668] *Bidāya*, t. II, p. 169.

[1669] M. Feria García, *Diccionario de términos jurídicos árabe- español*, p. 14.

[1670] *Bidāya*, t. II, p. 268.

[1671] *Bidāya*, t. II, p. 266.

- “El color amarillo y ocre durante la menstruación es como tal, visto o no por la mujer junto con la sangre”. *Bidāya*, t. I, p. 38.

-“La interrupciñn de la menstruaciñn es considerada como tal si la mujer ve la blancura de su prenda interior; si no la ve, el reseco es su seðal”. *Bidāya*, t. I, p. 39.

- “La impureza de la sangre del pescado”. *Bidāya*, t. I, pp. 57-58.

-“No es comible la perdiz abatida y pernoctada,”. *Bidāya*, t. I, p. 337.

- “La gente solía vender la carne con un precio conocido y el pago aplazado, tomando el comprador una cantidad fija cada día de la carne”. *Bidāya*, t. II, pp. 110-111.

- “Es permisible vender [la mercancía] ausente sin atributos a condición de poseer la opción de verla”. *Bidāya*, t. II, p. 117.

- La ᶜ*Utbiyya* de al-ᶜUtbī

La *ᶜutbiyya* está citada en dos veces, la primera, al tratar de la cantidad de bienes que se debe consentir al fallido. La respuesta escogida de la *ᶜutbiyya* es la que le sirva durante un mes.[1672]

La segunda, al investigar la causa de los juristas sobre su divergencia acerca del acto del legitimador que toma una mujer por esposa siendo ésta divorciada tres veces: si su matrimonio es lícito o ilícito.

La causa de esta divergencia, según Ibn Rušd, es la contrapuesta de lo particular con lo general en las aleyas coránicas y los dichos proféticos autentificados.

La opinión del autor de la *Bidāya* es que la prevalencia, en los fundamentalistas o *uṣūliyyīn*, es siempre, a favor de lo particular en sus dictámenes. El procedimiento, en términos jurídicos, se denomina *luzūmu aŝ-*

[1672] *Bidāya*, t. II, p. 219.

ŝurūṭi, o sea, la obligación de cumplir con las condiciones que constan en todo compromiso. Este término es el mismo que aparece en la *ᶜutbiyya*, como dice Ibn Rušd.[1673]

- *Kitābu al-amwāli* de Abū ᶜUbayd b. Sallām

La referencia a este tratado es, al igual que otras fuentes, muy diversa y relativamente múltiple en lo que concierne las cuestiones económicas a cuyo tema se dedica el tratado de Abū Ubayd b. Sallām (224/838).[1674]

El contexto de esta referencia es el de las categorías de la capitulación legal o *al-ŷizyatu*. Ibn Rušd dice al respecto de la cantidad decimal de la misma:

> "Dijo Abū ᶜUbayd en su *Tratado de bienes* (*al-amwālu*) acerca de un compañero del Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - cuyo nombre no me acuerdo ahora, al que le preguntaron: ¿Por qué estábais tomando el decimal de los incrédulos árabes? Les respondió: porque ellos estaban tomando lo mismo cuando entrábamos nosotros [en sus propiedades].[1675]

Otra cuestiñn donde se seðala a Abū ᶜUbayd por sólo su apodo, es cuando éste transmite un hecho del Profeta que prohíbe la esclavización de los varones árabes libres. [1676]

[1673] *Bidāya*, t. II, p. 45.

[1674] Para su biografía, véase por ejemplo: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. X, pp. 490-509; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqāha'i*. p. 92; as-Suyūṭī, *bugyat al-wuᶜāti*, t. II, pp. 252-254 ; aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḥuffāẓi*, t. II, 417-418; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. I, 308 ; aḏ-Ḏahbī, *mizānu al-iᶜtidāli*, t. V, p. 450 ; al-Qifṭī, *inbāhu ar-ruwāti*, t. III, pp. 12-23; al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-ŷināni*, t. II, 63-64,

[1675] *Bidāya*, t. I, p. 297.

[1676] *Bidāya*, t. I, p. 279.

Pero la referencia a Abū ᶜUbayd suele tener aspecto de doctrina fundamentada, fuera de su tratado sobre los bienes. He aquí, por ejemplo, algunos casos representativos:

- A propósito de los juramentos que suelen tener un aspecto comprometedor, como por ejemplo cuando alguien dice lo siguiente: "*si hago tal cosa, iré hasta la Casa de Dios* [en la Meca]. En opiniñn de Abū ᶜUbayd- y también de aš-Šāfiᶜī, Aḥmad b. Ḥanbal y otros- que esta categoría de juramentos exige una expiación (*al-kaffāratu*) excepto cuando se trata del repudio y de la emancipación de los esclavos; [1677]

- A propósito de las dotes falsas (*aṣ-ṣdāqu al-fāsidu*). En opinión de este jurista, y también en la de Mālik, el matrimonio se considera falso y debe anularse antes o después de su consumación;[1678]

- Sobre la divergencia entre los juristas sobre quien se casa con una mujer a condición de ofrecer a su padre una donación de cortesía: para Abū Ḥanīfa y sus compañeros, la condición es obligatoria y la dote es auténtica (*aṣ-ṣdāqu aṣ-ṣaḥīḥu*). Para aš-Šāfiᶜī, la dote es falsa y tiene que recibir *ṣadāqu al-miṯli* o dote por igual. Para Mālik, si dicha condiciñn se formula al principio del matrimonio, es la hija quien recibe la donación; si es después, es el padre quien la recibe. La razón de su divergencia es comparar el matrimonio con la venta: para quien la compara con el ecónomo (*al-waqīl*) que vende la mercancía poniendo como condición recibir una donación o *ḥabā'e*, dijo: No es permitido, tanto el

---

[1677] *Bidāya*, t. I, p. 300.

[1678] *Bidāya*, t. II, p. 21.

matrimonio como la venta,[1679] y quien hizo que el matrimonio este contrario a la venta, dijo que es permitido. La causa de la opiniñn de Mālik, que es la misma seguida por Abū ᶜUbayd, ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz y at-Ṯ-awrī, es sospechar del padre quien podría poner como condición al matrimonio, recibir una donación sustraída de la dote de su hija, y no lo sospecha en caso de que la reciba después de su formalización y ponerse de acuerdo sobre la cantidad de la dote;[1680]

- Sobre la divergencia entre los juristas a propósito de la ordenación de los actos de la abluciñn según la aleya. Algunos, como los últimos compaðeros de Mālik, Abū Ḥanīfa, at-Ṯawrī y Dāwūd, dijeron que es *sunna*, otros como aš-Šāfiᶜī, Aḥmad b. Ḥanbal y Abū ᶜUbayd, dijeron que es obligación;[1681]

- Sobre la lectura de la aleya inaugural: "En el Nombre de Dios, El Clemente, El Misericordioso" (*bismi allāhi ar-Raḥmāni a-Raḥīmi*) en el principio de las plegarias: para Mālik su lectura es ilícita, sea en las plegarias obligatorias con voz alta o en susurro, ni tampoco es lícita al leer la *Umm al-qur"ān* (la *Fātiḥa* o Introducción)[1682] u otras azoras, pero está permitido leerla en las plegarias voluntarias. Para Abū Ḥanīfa, at-Ṯawrī y Aḥmad b. Ḥanbal, se lee en susurro con *Ummu al-qur"āni* en cada araca. Para aš-Šāfiᶜī que la considera una aleya de la azora inaugural de *Alcorán*, su lectura es obligatoria tanto en susurro como en voz alta. Esta opinión es la misma adoptada por Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Ṯawrī y Abū ᶜUbayda;[1683]

[1679] *Bidāya*, t. II, p. 21.

[1680] *Bidāya*, t. II, p. 21.

[1681] *Bidāya*, t. I, p. 12

[1682] Sigo la traducción realizada por Vernet, *El Corán*, p. 55.

[1683] *Bidāya*, t. I, p. 89.

- Sobre la elevación de las dos manos en la oraciñn: aš-Šāfiᶜī, Aḥmad b. Ḥanbal, Abū ᶜUbayd, Abū Ṯawr y la mayoría de la gente de al-ḥadīṭ y zahiríes lo adoptaron al empezar la oración, al realizar la *araca* y al terminar ésta. Esta opinión está transmitida de Mālik. Sin embargo, es obligatorio en los mencionados juristas y de carácter voluntario en Mālik. Algunos de los *ahlu al-hadīṭi* vieron que su elevación deba realizarse en la prosternación y al terminar ésta;[1684]

- Sobre la limosna legal si se debe o no aplicarse a los bienes del esclavo: Ibn ᶜUmar y Ŷābir de los Compaðeros del Profeta, Mālik, Aḥmad b. Ḥanbal y Abū ᶜUbayda, dijeron que fundamentalmente, no hay limosna legal en sus bienes. Otros, como aš-Šāfiᶜī según aporta Ibn al-Munḏir, aṯ-Ṯawrī y Abū Ḥanīfa y sus compañeros, dijeron que su abono corresponde a su dueño;[1685]

- Sobre los deberes que corresponden cumplir a la mujer preñada y lactante (*al-murdiᶜ*) si ambas rompen su ayuno: una de las cuatro opiniones existentes acerca de esta cuestiñn, es adoptada por Abū ᶜUbayd quien, al igual que Abū Ḥanīfa, sus compaðeros y Abū Ṯawr, dijo que deben rehacer el ayuno sin ofrecer comida a quienes la necesitan en contra de la opinión transmitida de Ibn ᶜUmar e Ibn ᶜAbbās que pone la comida sin rehacer el ayuno; [1686]

- Sobre la peregrinación voluntaria o menor (*ᶜumra*): Para Abū ᶜUbayd, al igual que aš-Šāfiᶜī, Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Ṯawr, aṯ-Ṯawrī y al-Awzāᶜī , es obligatoria, en contra de Mālik quien ve que sñlo es *sunna*.[1687]

[1684] *Bidāya*, t. I, p. 96.

[1685] *Bidāya*, t. I, p. 178.

[1686] *Bidāya*, t. I, p. 219.

[1687] *Bidāya*, t. I, p. 236.

- *Al-muqaddimātu al-mumahhidātu* de Ibn Rušd *al-Ŷadd* (el abuelo)

La referencia a esta obra era previsible a juzgar por la autoridad científica de su autor y el respeto y afecto que su nieto le guardaba. De la primera razón hemos ofrecido unas pinceladas del talento de Ibn Rušd el abuelo a través de su biografía como ulema mālikí que era. De la segunda, hemos resaltado algunas muestras de la consideración en que tenía el autor de la *Bidāya* a su abuelo, que ambos llevan el mismo apodo de Abū al-Walīd.

Lo que quisiéramos hacer ahora es indicar las cuestiones que han sido objeto de esa referencia del autor de la *Bidāya* a su abuelo, al igual que hicimos cuando hablábamos sobre su experiencia personal.

Pero antes tenemos que seðalar que fueron escasas las veces que Ibn Rušd hizo referencia a esta obra o se inspiró en la misma en comparación con otras obras antes citadas o a las que tendremos ocasión de aludir.

No hay explicación enigmática a este hecho: El autor de la *Bidāya* tuvo que mencionar esta obra cuando le parecía oportuno, junto a otras de autores andalusíes u orientales, sin ninguna otra razón que la de la necesidad científica establecida.

Veamos ahora el contenido de esta referencia y las cuestiones correspondientes a la misma.

-La primera cuestión se plantea alrededor de la pureza e impureza de la secreciñn de los musulmanes y de las bestias. Sobre este tema, dice Ibn Rušd:

> "Los ulemas se pusieron de acuerdo sobre la pureza de la secreciñn de estos últimos y divergieron totalmente sobre la impureza de otros. Algunos pretendieron que las bestias tienen la secreción pura; algunos hicieron del cerdo una excepción. Ambas opiniones fueron transmitidas de Mālik. Algunos hicieron del cerdo y del perro una excepciñn, como es el caso de aš-Šāfiʿī. Otros hicieron de los leones en general una excepciñn, como es el caso de Ibn al-Qāsim. Otros vieron que la secreciñn va en pareja con la carne, por eso opinaron si ésta es ilícita, la secreción es impura; si es inaceptable, la

secreción es reprobable (*makrūhatun*); si es permitida, la secreciñn es pura" *Bidāya*, t. I, p. 20.

Al plantear la cuestión de la pureza e impureza de la secreción de las bestias y de los incrédulos, Ibn Rušd menciona la actitud de su abuelo y lo fundamenta con sus argumentos personales:[1688]

"En su libro *al-muqaddimātu*, mi abuelo – que Dios lo tenga en su gracia- vio que este dicho está argumentado (*muᶜallalun*) y es de significación razonable, no por causa de la impureza, sino por temor del veneno al prever que el perro que bebió en la vasija fuera rabioso". Dijo: „Por eso está enunciado el número siete en su purificaciñn, pues es el mismo número empleado en varios sitios de la ley para remediar y curar las enfermedades"".[1689]

En su comentario el nieto sigue como expongo:

"Lo dicho por él - que Dios lo tenga en su gracia- es una buena modalidad al estilo de los mālikiyya. Porque si dijéramos que esta agua es pura, es preferible que se diera la causa de su purificación antes de que se diera que no es fundamentada y es pura por sí misma. Según me informaron, algunos hombres le contradijeron al decir que el perro rabioso no se acerca al agua durante su rabia. Pero lo que dijeron es sólo cuando esta enfermedad haya sido concluida y no al principio, por lo cual su objeción no tiene sentido. En el mismo *ḥadīṯ*, no se menciona al agua, pero sí el recipiente. Por eso es probable que exista en su secreción alguna característica nociva, es decir, antes de que la rabia sea completa en el perro. No es reprochable que aquello conste en la Ley, pues sería idéntico a lo que se enunció a propósito de las moscas si se caen en la comida, se las sumergen enteras. La razón de ello es que en una ala de las mismas existe la enfermedad y en la otra, la curaciñn" *Bidāya*, t. I, p. 22.

[1688] Véase también, Makkī, "Contribución", p. 36.

[1689] Véase también, Ibn Rušd (al-Ŷadd), *al-bayānu*, t. I, Ḥiŷŷī (ed.), pp. 216-217.

- La segunda cuestión se trata de las ventas falsas o corruptas (*al-buyūᶜu al-fāsidatu*). Cuando Ibn Rušd indica la opiniñn de Mālik sobre las mismas, dice que existen varias opiniones acerca de esta cuestión emitida de los últimos mālikiyya como al-Bāŷī, al-Māzarī e Ibn Rušd al-Ŷadd:

> "La condiciñn en la venta se concibe bajo dos modalidades: la primera es poner la condición una vez concluida la propiedad, como por ejemplo que quien vende una esclava o esclavo obtenga su alianza en vez del comprador si los han emancipado. Respecto a este ejemplo dijeron: „Se confirma en él el contrato y se le anula la condiciñn acorde con el dicho de Barīra.[1690] La segunda, que la condición sea dentro de la duración de la posesión. Esta categoría se divide, a su vez, en tres partes: El vendedor pone una condición que sea de su interés; o una condición que restrinja al comprador su libre disposición en lo vendido; o que haga un cambio en el mismo. Esta última, se divide también en dos partes: o que el cambio producido en lo vendido sea dedicado a una cierta finalidad de bien; o que esta finalidad no incluya ningún sentido de bien. Si [el vendedor] pone una leve condición que sea de su interés y que no impide una disposición libre en lo vendido, como quien vende una casa a condición de que se instale en ella durante un breve periodo como por ejemplo un mes, o un año, ello es permitido conforme a la tradiciñn de Ŷābir;[1691] o que ponga una condición que impida la libre disposición particular o general en lo vendido, caso inadmisible porque es *aṯ-ṯaniyyā*; o que alguien venda una esclava a condición de no fornicarla o venderla; o que ponga una condición que incluya una finalidad de bien como es la

---

[1690] "Toda condición que no figure en el Libro de Dios está anulada aunque fueran mil condiciones". *Ṣaḥīḥu al-Bujārī*, n° 456, t. I, pp. 123-124; t. II, n° 2729, p. 178; n° 2735, p. 184.

[1691] "El Mensajero de Dios - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- me compró unos camellos a condición que los utilizara como cabalgadura hasta Medina". véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VII, pp. 282-283.

emancipación. Si pone como condición que la emancipación sea urgente, es admisible; si al contrario, que sea tardía, es inadmisible a causa de su posible intriga (*al-gararu*), *Bidāya*, t. II, p. 121.[1692]

- La tercera cuestión sobre el préstamo falso o corrupto (*al-qirāḍu al-fāsidu*). Ibn Rušd aporta las diferentes opiniones de los juristas sobre la misma, entre ellas la de Ibn al-Qāsim cuya opiniñn sobre los préstamos falsos, son objeto de divergencia y seguimiento parcial de Ibn Rušd al-Ŷadd. Éste optó por interpretarlos como lo hicieron Muṭarraf, Ibn Nāfiᶜ, Ibn al-Ḥakam y Uṣbag, es decir "que les igualan a otros prestamos similares en el interés exigido bajo la condición por uno de los prestadores sobre los bienes prestados que no sean comunes a ambos, y alquilarlos en toda utilidad exigida por uno de los dos bajo condición a su favor y que no sea en la riqueza y en el préstamo corrupto desde el ardid (*al-gararu*)[1693] y la ignorancia (*al-Ŷahlu*)":

"En algunas opiniones, que son la mayoría, dijo: „[que incluye] la paga reciproca"; en otras, dijo: „[que incluye] el préstamo recíproco". La gente se puso en desacuerdo en la interpretación de su opinión, algunos vieron en la divergencia entre sus opiniones como la diferencia seguida por Ibn ᶜAbd al-Ḥaqam y Muṭarraf, que es la opción de Ibn Ḥabīb y la de mi abuelo que Dios lo mantenga en su gracia". *Bidāya*, t. II, p. 183. [1694]

- La cuarta cuestión se plantea sobre quién se admite su jurisdicción: los juristas se pusieron de acuerdo sobre las siguientes condiciones que requiere un juez: que sea libre, musulmán, varón, adulto, razonable y justo. Pero divergieron

---

[1692] Véase también, Ibn Rušd (al-Ŷadd), *al-bayānu*, t. VII, Aᶜrāb, Saᶜīd (ed.), p. 259.

[1693] Ibn Rušd define esta categoría de venta cuando dice: "Se anula *al-gararu* de la cosa cuando se conoce su existencia, su cantidad y la posibilidad de su entrega". *Bidāya*, t. II, p. 129.

[1694] Véase también, Ibn Rušd (al-Ŷadd), *al-bayānu*, t. VIII, pp. 97-98.

sobre si forma parte de la gente del *iŷtihād*, cuya condición exige el abuelo del autor:

> "Dijo aš-Šāfiᶜī: Es obligatorio que sea de los mismos. En la doctrina opinñ igualmente [al-Qāḍī] ᶜAbd ab-Wahāb. Dijo Abū Ḥanīfa: „Es permitida la jurisdicciñn de un analfabeto". Idéntico a esta opiniñn es la que siguiñ mi abuelo –que Dios lo mantenga en su gracia- en su *muqaddimāt* dentro de la doctrina [mālikí] porque puso que *al-iŷtihādu* en el juez sea de las calidades recomendables". *Bidāya*, t. II, p. 344.[1695]

- *Al-wāḍiḥatu* de ᶜAbd al-Mālik b. Ḥabīb

En cuanto *al-waḍīaḥatu* de ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb (238/852), es de suma importancia seðalar que Ibn Rušd menciona a su autor más de una vez,[1696] tal como a otros autores, andalusíes y orientales. E incluso aporta una crítica a su débil transmisión de tradiciones.[1697]

Pero la única vez que menciona su tratado *al- wāḍīḥatu* por su título es cuando trata la cuestión debatida entre los juristas sobre el esclavo arruinado que está autorizado a comerciar: ¿se responsabiliza o no de la deuda? y ¿qué cantidad de dinero corresponde dar a su familia?

Después de mencionar las diferentes opiniones sobre esta cuestión y la causa de la divergencia sobre la misma, Ibn Rušd, alude a la opiniñn de Ibn Ḥabīb conforme a la cual se debe dejar al esclavo arruinado la cantidad de dinero por sólo un mes o más y su idéntica vestimenta durante este periodo.[1698]

[1695] Véase también Ibn Rušd (al-Ŷadd), *fatawā,* aṭ-Ṭāhir at-Tlīlī (ed.), t. I, pp. 854-864.

[1696] Por ejemplo, *Bidāya*, t. I, págs. 9, 39, 114, 185, 208, 277, 306, 324, 327, 335 y 340; t. II, págs. 29, 41-42, 95, 108, 123, 125, 181, 183 y 202.

[1697] *Bidāya*, t. I, p. 115.

[1698] *Bidāya*, t. II, p. 219.

La referencia múltiple a Ibn Ḥabīb, a juzgar sñlo por su número - unas veinte veces- da señal positiva de que el autor de la *Bidāya* supo aprovecharse de las opiniones de Ibn Ḥabīb al determinar algunas actitudes de la escuela mālikí sobre tal o cual cuestiñn, hecho que testifica de otro lado la importancia de este jurista andalusí y que pueda aportar más indicios sobre su obra fragmentada en otras obras posteriores o contemporáneas su autor, como es el caso de Abū Zamanīn o Abū Zayd al-Qayrawānī, tarea realizada en parte por la profesora M. Arcas Campoy, como hicimos indicar en su momento. [1699]

- *Al-muntaqā* de Abū al-Walīd al-Bāŷī

La obra de *al-muntaqā šarḥu kitābi muwaṭṭa'e Mālikin*, de Abū al-Walīd al-Bāŷī (474/1081) es, a su vez, mencionada y explorada según las cuestiones debatidas. Si bien que Ibn Rušd no la menciona regularmente, como hace con otras obras, su importancia como obra de referencia que es en su materia, es más que manifiesta.

A parte de las limitadas alusiones a su autor,[1700] su obra ha sido mencionada dos veces:

- La primera: al plantear la cuestión de la harina si se debe venderse por la molienda o no. Según lo conocido de la doctrina de Mālik, esta vía es permitida; pero al-Māŷišūn, él también mālikí, lo desaprueba. Y ello se debe a que se teme la acumulación del interés añadido *o ribā* al convertirse las comidas de un género a otro. Según Ibn Rušd, es muy difícil determinar todas las categorías

---

[1699] Véase el párrafo 1-1-2.

[1700] *Bidāya*, t. II, p. 121.

que incluyen esta categoría en Mālik aunque al-Bāŷī [1701]pudo intentarlo en su *muntaqā*.[1702]

- La segunda: al plantear la cuestión de si es permisible matar al macho por la hembra en cuestiones del talión. Según al-Bāŷī en su *muntaqā*, basándose sobre Ḥasan al-Baṣrī, "no es permitido matarlo.[1703] Lo mismo dijo al-Jaṭṭābī en *maᶜālimu as-sunnani*".

En la opiniñn de Ibn Rušd, esta opciñn jurídica es rara (*šāḏḏun*), pero su argumento es muy fuerte porque parte de la aleya que dice: "y la hembra por la hembra" si bien que está en contra del argumento del discurso adscrito en la aleya del talión que enuncia lo siguiente: "Os hemos prescrito en el *Libro*: „Persona por persona, ojo por ojo…[Azora *al-Mā''idatu*: 45; Vernet (trd.), La Mesa: 49]).[1704]

- *Maᶜālimu as-sunnani* de Abū Sulymān al-Jaṭṭābī

El tratado de *maᶜālimu as-sunnani***,** figura una sola vez en toda la *Bidāya*, al igual que su autor, gran erudito šāfiᶜī, el imām Abū Sulymān, Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Jaṭṭābī al-Bustī (388/988).[1705]

[1701] Al-Bāŷī, *al-muntaqā*, Aḥmad ᶜAṭṭā'e (ed.), t. VI, (ed.), pp. 335-337.

[1702] *Bidāya*, t. II, p. 104.

[1703] Al-Bāŷī, *al-muntaqā*, Aḥmad ᶜAṭṭā'e (ed.), t. IX, p. 109.

[1704] *Bidāya*, t. II, p. 300.

[1705] Para su biografía, véanse por ejemplo: Ibn Jilikān, *al-wafayātu*, Wüstenfeld (ed.), Vol., I, t. II, pp. 158-159; I. ᶜAbbās (ed.) t. II, pp. 214-216, al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. II, pp. 327-328; aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. XVII, biog. n° 12, pp. 23-27; aḏ-Ḏahbī, *al-ᶜibaru*, t. II, p. 174; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi,* t. IV, pp. 471-472; Ibn Qunfuḏ, *al-wafayāt*u, p. 222; al-Qifṭī, *Inbāhu ar-ruwāti*, t. I, Abū al-Fḍl Ibrāhīm (1ª ed.), biog. n° 63, p. 160; as-Suyūṭī, *bugyatu al-wuᶜāti*, t. I, pp. 546-457; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, p. 138.

La circunstancia de la alusión a su obra *al-maᶜālimu*, va ligada con la búsqueda de las causas que explican la divergencia de los juristas sobre si es permisible o no matar al macho por la hembra en cuestiones del talión.

Después de que Ibn Rušd indica que al-Bāŷī en su *muntaqā*, basándose sobre Ḥasan al-Baṣrī, afirma la no permisibilidad de este juicio, seðala la afirmaciñn de Abū Ibrāhīm del mismo caso en su libro *maᶜālimu as-sunnani*,[1706] sin dejar pasar la ocasión de calificar esta opción jurídica de rara (*šāḏḏun*), aunque confiesa la fortaleza de su argumento basado sobre la aleya que dice: "y la hembra por la hembra"[1707] si bien que está en contra del argumento del discurso adscrito en la aleya del talión que enuncia lo siguiente: "Os hemos prescrito en el *Libro*: „Persona por persona, ojo por ojo" (Azora *al-Mā'idatu*: 45; Vernet (trd.), La Mesa: 49).[1708]

La otra referencia a este erudito šāfiᶜī es cuando Ibn Rušd explica los diferentes argumentos textuales de las opiniones divergentes sobre la reparación del homicidio por error (*diyatu al-jaṭa'ī*). Una de las mismas es la tradición recogida por Abū Dāwūd y transmitida de ᶜAmrū b. Šuᶜayb de su padre y de su abuelo que el Profeta ordenó para quien haya sido matado por error que le entregaran cien camellos de diferentes categorías y edades. Según el juicio del imām al-Jaṭṭābī, "no conoce a ningún de los destacados juristas que opinaron conforme a esta tradición, pues la mayoría de los mismos opinaron que la reparación del error es el quinto [como es el caso en Abū Ḥanīfa, sus

---

[1706] Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī, *maᶜālimu as-sunani*, M. Rāgib aṭ-Ṭabbāj (ed.), t. IV, p, 14.

[1707] Azora *al-Baqara*: 178; Vernet (trd.), La *Vaca*: 173. Hay que señalar que esta traducción emplea la voz de "mujer" en vez de "hembra" que es mejor ajustada a la voz coránica de *al-unṯā*.

[1708] *Bidāya*, t. II, p. 30.

compañeros y aṯ-Ṯawrī][1709] aunque divergieron sobre las categorías de los camellos correspondientes a esta reparación.[1710]

- *Mujtaṣaru mā laysa fī al-imujtaṣari* de al-Qāsim b. Šaᶜbān

La referencia a este tratado de Abū Isḥāq Muḥammad b. al-Qāsim b. Šaᶜbān, conocido por al-Qurṭī (355/966)[1711] está relativamente limitada. De manera directa, la *Bidāya* lo menciona dos veces, la primera por su título y la segunda por su autor, mientras la referencia a las opiniones de su autor, no superan unas tres veces en lo general:

- La primera referencia es indirecta, pues la *Bidāya* se conforma sólo con mencionar al autor sin el título de su obra al analizar las causas de la divergencia de los juristas sobre si es permisible o no la ablución con el agua mezclada con azafrán u otros elementos puros. A la excepciñn de Ibn Šaᶜbān en su tratado, la *Bidāya* señala, entre otros casos, que los *fuqahā'e* están unánimes en prohibir la ablución con el agua extraída de las plantas. [1712]

- La segunda referencia es directa, puesto que la *Bidāya* menciona a la obra de *mujtaṣaru mā laysa fī al-imujtaṣari* sólo por su título cuando afirma que, a diferencia de Mālik quien opina que la disoluciñn del matrimonio no compromete al niño hasta que llegue a la edad de la pubertad, Ibn Šaᶜbān dice al

---

[1709] Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī, *maᶜālimu as-sunani*, M. Rāgib aṭ-Ṭabbāj (ed.), t. IV, p, 23.

[1710] *Bidāya*, t. II, p. 307.

[1711] Para su biografía, véase: aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru,* t. XVI, biog. n° 60, pp. 78-79; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqāha'i*, ᶜAbbās (ed.), p. 155; Ibn Farḥūn, *ad-dībāŷu*, biog. n° 463, pp. 345-346; ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. V, Benšrīfa (ed.), pp. 274-275; as-Suyūṭī, *ḥusnu al-muḥāḍarati*, t. I, pp. 313-314; al-Ḥaŷwī, *al-fikru as-sāmiyyu*, t. III, biog. n° 364, p. 113; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 144, p. 80; az-Ziriqlī, *al-Aᶜlāmu*, t. VI, p. 335.

[1712] *Bidāya*, t. I, p. 19.

contrario que sí se le compromete. Esta opinión es la misma adoptada por Ibn Ḥanbal quien pone como condición la capacidad del niño de observar el ayuno durante el Ramadán. [1713]

En cuanto a las opiniones de este jurista mālikí recogidas por la *Bidāya*, son generalmente variadas y giran sobre las siguientes cuestiones:

- La entrada de la hora de la oración es condición indispensable o no en la realización de la purificación sin agua: Para aš-Šāfiᶜī y Mālik, es condiciñn determinante; para Abū Ḥanīfa no lo es. La opinión de éste es la que adoptaron también los zahiríes e Ibn Šaᶜbān de los mālikiya;[1714]
- La unanimidad de los juristas sobre la permisibilidad de sacrificar las bestias de todos los géneros lícitos y su divergencia sobre cuáles de las mismas son preferibles. Mālik prefiere primero los corderos y después las vacas y los camellos a diferencia de su opinión sobre las bestias destinadas a la presentación ritual (*al-hadyu*). Por su parte, aš-Šāfiᶜī opina lo contrario que Mālik, pues prefiere primero los camellos y después las vacas y por último los corderos. Esta opiniñn es la misma adoptada por Ašhab (204/819)[1715] e Ibn Šaᶜbān. [1716]
- La divergencia de los juristas sobre el medio adecuado para cazar: ¿si es o no mediante todos los géneros de las bestias excepto el perro y las otras aves? Algunos permitieron que se cazase mediante todas las bestias instruidas hasta el

---

[1713] *Bidāya*, t. II, p. 61.

[1714] *Bidāya*, t. I, p. 49.

[1715] Para su biografia, véase: Ibn Jilikān, *al-wafayātu*, Wüsteneld (ed.), Vol. I, t. III, pp.98-99; I. ᶜAbbās (ed.), Vol. I, pp. 238-239; aš-Šīrāzī, *tabaqātu al-fuqahā'ii*, I. ᶜAbbās (ed.), p. 150; ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, ᶜAbd al-Qādir aṣ-Ṣaḥrāzī (ed.), t. III, pp. 262-271.

[1716] *Bidāya*, t. I, p. 315.

felino (*as-sinnauru*) como en Ibn Šaᶜbān. Esta opiniñn es la que adoptaron Mālik y sus compaðeros que es la misma profesada por los *fuqahā'e* de las ciudades.[1717]

La referencia a Ibn Šaᶜbān y su *mujtaṣaru mā laysa fī al-imujtaṣari* es en definitiva, una referencia de primera magnitud, porque mediante la misma, fundamenta alguna opinión o señala alguna opción jurídica sobre tal cuestión debatida al igual que su abundante referencia a otros autores y obras en la materia.

- *Al-Muntajabu* de Ibn Lubāba

La referencia a este tratado, elogiado por Ibn Ḥazm de Córdoba, [1718] aparece una sola vez en la *Bidāya*. Pero la referencia a las opiniones de su autor, Muḥammad b. Yaḥyā b. Lubāba, Abū ᶜAbd Allāh al-Qurṭubī (330/941),[1719] se repite dos veces. En ambos casos, el sobrino de Muḥammad b. ᶜUmar b. Lubāba (314/926), aparece como autoridad en su dominio como jurista mālikí que era. Veamos cómo la *Bidāya* hace uso de sus opiniones aludiendo a su tratado de *al-muntajabu* o simplemente a sus posiciones doctrinales:

- Cuando Ibn Rušd plantea la problemática de cñmo se debe realizar la abluciñn al pasar la mano sobre las babuchas a condición de que los pies estén limpios

---

[1717] *Bidāya*, t. I, p. 334.

[1718] "El libro de *al-muntajabu*, dice Ibn Ḥazm, compuesto por Muḥammad b. Yaḥyā b. ᶜUmar b. Lubāba, es el más noble de los tratados que reunió, compuso y comentó las dificultades de las transmisiones de la doctrina [mālikí] y ramificó sus cuestiones". Véase al-Maqrrī, *nafḥu aṭ- ṭībi*, Iḥsān ᶜAbbās (ed.), t. III, p. 171.

[1719] Ibn al-Faraḍī, *tārīju ᶜUlamā'i al-Andalusi*, al-Abyārī (ed.), t. II, biog. n° 1229, pp. 606-607; ᶜIyāḍ, *tartību al-madāriki*, t. VI, S. Aᶜrāb (ed.), p. 145 al- Ḥumaydī, *Ŷaḏwatu al-muqtabisi*, t. IV, Iḥyā'u at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (ed.), biog. n° 86, pp. 63-64; Ad-Dabbī, *Bugyatu al-multamisi*, Codera y Ribera (eds.), biog. n° 311, p. 134; al-Abyārī (ed.), t. I, biog. n° 312, p.186; Majlūf, *šaŷaratu an-nūri*, t. I, biog. n° 180, p. 86.

por la ablución, señala que esta opción es objeto de unanimidad excepto alguna oposición transmitida por al-Qāsim de la mano de Mālik. Si bien Ibn Rušd no precisa qué tipo de oposición es mencionado en *al-muntajabu* de Ibn Lubāba, lo califica de *irregular* aunque es fácil de presumir de qué opinión se trata. [1720]

- La referencia a Ibn Lubāba nos brinda la ocasiñn esta vez de mencionar su desacuerdo con los demás juristas, inclusive sus compañeros de la misma doctrina. El retiro ritual durante los últimos diez días del Ramadán o *al-iᶜtiqāfu* debe realizarse dentro de la mezquita. Esta opinión es objeto de unanimidad entre los juristas. A diferencia de esta actitud, Ibn Lubāba, opina que *al-iᶜtiqāfu* pueda realizarse fuera de la mezquita. Su fundamento es que la prohibición de la fornicación de las mujeres no se habría establecido si *al-muᶜtaqifu* no estuviese retirado dentro de una mezquita. Por su parte, Abū Ḥanīfa opina que la mujer debe retirarse en la mezquita de su hogar. Por lo cual ambas opiniones quedan fuera de la unanimidad establecida sobre esta cuestión.[1721]

- De la misma manera que Ibn Rušd seðala la particularidad de opiniñn de Ibn Lubāba, lo hace al enunciar su disconformidad con la opiniñn unánime sobre la anulaciñn del retiro legal en caso de fornicaciñn premeditada. Si bien Ibn Rušd no menciona la opinión de este jurista, es fácil suponer que el autor de *al-muntajabu* no ve que el retiro legal sea anulado puesto que el sitio de su realización no es precisamente la mezquita.[1722]

[1720] *Bidāya*, t. I, p. 15.

[1721] *Bidāya*, t. I, p. 229.

[1722] *Bidāya*, t. I, p. 231.

4. Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr como fuente principal de la *Bidāya*

Señalamos de entrada que el autor de la *Bidāya* está en duda solemne con el tradicionista y *faqīh* Abū ᶜUmar Yūsuf b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Barr an-Namrī (463/1071), respecto a la atribución de las escuelas a sus titulares. Él mismo lo confiesa cuando dice:

> "Mi mayor referencia en atribuir esas escuelas a sus titulares, fue el libro de *al-istiḏkāru* [*al-ŷāmiᶜu li maḏāhibi fuqahā'ī al-amṣāri wa ᶜulma'ī al-aqṭāri fīmā taḍammanahu al-Muwaṭṭa'u min maᶜāniya ar-ra''yi wa al-āṯāri wa šarḥi kulli ḏālika kullihi bi al-,,īŷāzi wa al-ijtiṣāri*]. Y consiento a quien halle algún error que lo corrija".[1723]

Excepto en este texto, donde Ibn ᶜAbd al-Barr no está designado por su nombre, Ibn Rušd lo cita o con su nombre completo de Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr,[1724] o simplemente por su apodo, Abū ᶜUmar.[1725]

En términos estadísticos, son treinta y cinco las veces que Ibn Rušd hace referencia al autor de *al-Istiḏkāru* por su nombre completo y treinta y nueve veces por su apodo; es decir unas setenta y cuatro veces en total. Por lo cual, representa la mayor fuente legal de la *Bidāya* que pudimos localizar. La referencia al mismo es múltiple, diversa y a veces de carácter crítico.

Si son setenta y cuatro las veces que Ibn ᶜAbd al-Barr haya sido mencionado por Ibn Rušd, queda claro que era su fuente más destacada. Es,

---

[1723] *Bidāya*, t. I, p. 64.

[1724] *Bidāya*, t. I, págs. 15, 79, 88, 89, 100, 110, 131, 150, 153 (cuatro veces), 155, 165, 236, 245, 310, 341 y 248; t. II, págs. 167, 153, 295, 307, 318, 336, 286 y 270.

[1725] *Bidāya*, t. I, págs. 94, 95, 107, 111 (dos veces), 112, 113, 129, 140, 142, 153, 154, 157, 77 (dos veces); t. II, págs. 109, 163, 264, 290, 307 y 339.

pues, nuestro deber explicar ahora qué tiene ésta de diversidad y de carácter crítico.

Cuando Ibn Rušd recurre a Ibn ᶜAbd al-Barr, lo hace de las siguientes maneras:

- Afirma el consenso sobre cierta cuestión jurídica planteada, como por ejemplo, la llamada a la oraciñn si es obligatoria o facultativa, Ibn Rušd cita a Ibn ᶜAbd al-Barr:

> "aš-Šāfiᶜī y Abū Ḥanīfa se concordaron sobre [que la llamada a la oraciñn] es *Sunna* para el solitario o para la comunidad, pero es más recomendable (*mustaḥabbun*) para ésta. Dijo Abū ᶜUmar: „Se concordaron todos en que una *sunna* imprescindible u obligatoria para quien vive en la ciudad conforme a la tradiciñn".[1726] *Bidāya*, t. I, p. 77.

- Cita a Ibn ᶜUmar quien seðala "la divergencia entre ᶜUṯmān y ᶜAyša sobre la interrupción de *at-talbiyyatu* al ponerse el sol del día de ᶜArafa".[1727]

- Recurre a Ibn ᶜAbd al-Barr para consolidar una opinión acerca de la fórmula del testamento durante la oración:

> "Dijo Abū ᶜUmar: „Con ello –la fórmula del testamento de ᶜAbd Allāḥ Ibn Masᶜūd- optó Aḥmad y la mayoría de los tradicionistas".[1728] *Bidāya*, t. I, p. 94.

- Cita a Abū ᶜUmar al comparar la opiniñn de Mālik sobre el botín sin guerra con otras opiniones divergentes:

[1726] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. IV, pp. 17-18.

[1727] Ibíd., t. XI, p. 159. La referencia a Ibn ᶜUmar es en *Bidāya*, t. I, p. 248.

[1728] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. IV, p. 200.

> "Esta opiniñn [de que el quinto es para Dios y el cuarto quinto para los vencedores] es conservado de él- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- en [las batallas de] Ḥunayn y Badr".[1729] *Bidāya*, t. I, p. 290.

-Averigua algunas de las cuestiones objeto de divergencia entre los juristas como por ejemplo "si es lícito o no recibir una cantidad de dinero a cambio de la llamada a la oraciñn". Ibn Rušd se basa en algunas de las tradiciones recogidas por Ibn ᶜAbd al-Barr, como por ejemplo ésta:

> "Hemos transmitido de la mano de Wāʿʿil b. Ḥaŷar quien dice: „Es verdad y hecho factible [por el Profeta] que quien llame a la oración, ha de hacerlo en pie y con pureza. Dijo: „Y Abū Wāʿʿil es de los Compaðeros [del Profeta], si dijo que es *sunna*, es que forma parte de *al-musnadu*, lo que significa que es más preferible que la analogía"[1730]. *Bidāya*, t. I, p. 79.

- Fundamenta la posición doctrinal de la mayoría de los juristas que vieron que sólo la llamada introductoria a la oración (*takbīratu al-iḥrāmi*) es obligatoria. La tradición recogida de Ibn ᶜAbd al-Barr es esta:

> "Lo que confirma la opiniñn de la mayoría [de los juristas] es lo que dijo Šuᶜba b. al-Ḥaŷŷāŷ, de la mano de al-Ḥasan b. ᶜImrān, de ᶜAbd Allāḥ b. ᶜAbd ar-Raḥmān b. Abzī, de su padre quien dijo: „He realizado la plegaria en compaðía del Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él) y no pronunció la llamada introductoria. La he realizado con ᶜUmar b. ᶜAbd al-Azīz quien tampoco lo hizo"[1731]. *Bidāya*, t. I, p. 88.

[1729] Ibíd., t. XIV, pp. 143-144.

[1730] Ibíd., t. IV, p. 89.

[1731] Ibíd., t. IV, p. 114.

- Advierte sobre alguna posición doctrinal que tiene por fundamento una tradición débil que pretende que la *basmala* no forma parte de *Alcorán* y por consiguiente, no debe de pronunciarse al principio de la oración. La tradición recogida es ésta:

> "Dijo Ibn Mugaffal: „cuando mi padre me oyñ leer la *basmala*, dijo: „Hijo mío, ten cuidado a que renuevas. He realizado la plegaria con el Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), con Abū Bakr y con ᶜUmar y no oí a ninguno de éstos leerla".[1732] *Bidāya*, t. I, p. 89.

El comentario de Ibn ᶜAbd Al-Barr acerca de esta tradición, es que "Ibn Mugaffal es un desconocido".[1733]. *Bidāya*, t. I, p. 89.

- Lo mismo hace con un transmisor no bastante fuerte en sus transmisiones sobre una tradición acerca de si *al-ᶜumratu* (peregrinación menor) es obligatoria o no. La tradición es ésta:

> "Dijo al-Ḥaŷŷāŷ b. Arṭaʿʿa, de la mano de Muḥammad b. al-Mukandir, de Ŷābir b. ᶜAbd Allāḥ quien dijo: „Un hombre preguntó al Mensajero de Dios que la paz y las bendiciones de Dios sean con él: ¿Es obligatoria la *ᶜumra*?". Dijo: „No. Pero es mejor para ti realizarla".[1734] *Bidāya*, t. I, p. 236.

El comentario de Ibn ᶜAbd al-Barr, recogido por Ibn Rušd, es éste:

[1732] Ibíd., t. IV, pp. 203-204.

[1733] Ibíd., t. IV, p. 204. La referencia a Ibn ᶜUmar figura en la *Bidāya*, t. I, p. 89.

[1734] Ibíd., t. XI, p. 244. Para más datos sobre esta tradición, véase la nota n° 2 del mismo libro, pp. 244-245.

"[al-Ḥaŷŷāŷ b. Arṭaʿʿa] no es acreditado [1735] en lo que transmite individualmente". [1736]

- Fundamenta alguna posición doctrinal acerca de la prosternación: si es obligatoria sobre la nariz o la frente o sobre ambas. La cita de Ibn ᶜAbd Al-Barr es ésta:

"Unos [tradicionistas] memorizadores recogieron la tradición de Ibn ᶜAbbās [Me mandaron a prosternar sobre siete miembros][1737] y allí hablaron sobre la nariz y la frente".[1738]

El comentario de Ibn Rušd dice así:

"Dijo al-Cādī Abū al-Walīd: „Algunos mencionaron sñlo la frente. Ambas transmisiones constan en el *Libro de Muslim*, lo que es prueba favorable para Mālik [quien dijo: "Si se prosterna sobre su frente sin su nariz, es aceptable, si sólo lo hace sobre su nariz, es inaceptable"], *Bidāya*, t. I, p. 100.

- Respalda alguna opinión jurídica de cuantas hayan divergentes sobre ¿si es aceptable o no realizar la oración por un *maʿʿmūm* en pie detrás de un *imām* sentado? La citación de Ibn ᶜAbd al-Barr a la que recurre Ibn Rušd después de exponer tres opiniones sobre la cuestión, una de ellas es "realizar la oraciñn en pie detrás del *imām*", es ésta:

[1735] Ibíd., t. XI, p. 246.

[1736] Ibíd., t. XI, p. 245.

[1737] Ibíd., t. X, p. 325.

[1738] Ibíd., t. X, p. 326.

"Sobre esta opiniñn [cuyos representantes son los juristas de las urbes, aš-Šāfiᶜī y sus compaðeros, Abū Ḥanīfa y los suyos, los zahiríes, Abū Ṯawr y otros] se concordaron",[1739] *Bidāya*, t. I, p. 110.

- Contextualiza un debate anterior sobre ¿Si es aceptable o no realizar la oración por un *ma''mūm* en pie detrás de un *imām* sentado? La citación de Ibn ᶜAbd al-Barr a la que recurre Ibn Rušd para exponer la debilidad de una opinión de las muchas sobre la cuestión, es ésta:

"Dijo Abū ᶜUmar: „En su *mujtaṣar*, Abū al-Muṣᶜab transmite de Mālik lo siguiente: „Nadie puede presidir una plegaria sentado, si lo hace, su plegaria y la de sus seguidores es falsa, porque el Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), dijo: „Después de mí, nadie presidirá sentado ninguna plegaria". Dijo Abū ᶜUmar: Este dicho es incorrecto según los expertos en las Tradiciones, porque fue transmitido sin cadena transmisora (*mursal*) por Ŷābir al-Ŷaḥfī, éste no es autoridad en sus transmisiones, ¿Cómo iba a serlo en sus dichos sueltos (*mursal*)?". [1740] *Bidāya*, t. I, p. 111.

- Autentifica una tradición que fundamenta una posición jurídica acerca de ¿si el *ma''mūm* debe o no recitar con el *imām* las aleyas coránicas durante las plegarias?

Para Ibn Rušd quien explica la divergencia entre los juristas por la diversidad de las tradiciones, enumerando a cuatro de las mismas, recoge una de ellas – la tercera- como sigue:

"La tradición de ᶜUbāda b. aṣ-Ṣāmit quien dijo: „El Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), nos presidió en la oración del medio día y leía lentamente. Al

[1739] Ibíd., t. V, p. 391.

[1740] Ibíd., t. V, p. 394.

finalizar, dijo: „¿es vi leyendo [a *Alcorán*] después del *imām*". Dijimos: „sí". Dijo: „No lo hacéis sino sólo con *ummu al-qur"ān* (*al-fātiḥatu*)".[1741] *Bidāya*, t. I, p. 112.

El comentario de Ibn ᶜAbd al-Barr recogido por Ibn Rušd acerca de esta tradición, es así:

"Dijo Abū ᶜUmar: „La tradiciñn que transmitió ᶜUbāda b. aṣ-Ṣāmit aquí, que es la de Makḥūl y otros, es recurrente y correcta en cuanto a su cadena transmisora".[1742] *Bidāya*, t. I, p. 112.

- Averigua el rigor de un fundamento aportado por alguna escuela jurídica. En este sentido, los últimos mālikiyya opinan que durante la llamada a la oraciñn, se debe cuartear las dos formulas de fe o testamento (*ašhadu an lā ilāha illā Allāḥ*; *ašhadu ana Muhammadan rasūlu Allāḥ*). El fundamento sobre el cual emiten su juicio, es una transmisión de la vía de Abū Qudāma. Ibn Rušd recurre a la autoridad de Ibn ᶜAbd al-Barr para determinar la categoría de fiabilidad de su transmisor:

"Dijo Abū ᶜUmar: Abū Qudāma es débil".[1743] *Bidāya*, t. I, p. 77.

- Refleja el grado de fiabilidad de una tradición – la cuarta- de Ŷābir, transmitida del Profeta quien dijo:

"A quienes tienen un *imām*, la lectura de éste es su lectura".[1744] *Bidāya*, t. I, p. 112.

[1741] Ibíd., t. IV, pp. 235-236.

[1742] Ibíd., t. IV, p. 236.

[1743] No consta en el capítulo dedicado a la llamada a la oración en al-*istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. IV, pp. 7-77.

El comentario de Ibn ᶜAbd al-Barr, recogido por Ibn Rušd, es así:

"Es una tradiciñn que no se autentifica sñlo de forma elevada de la vía de Ŷābir".[1745] *Bidāya*, t. I, pp. 112-113.

- Recoge el juicio de Ibn ᶜAbd al-Barr acerca de una tradición profética transmitida por Ubayy b. ᶜImāra que dice así:

"Oh Mensajero de Dios: ¿Puedo pasar mi mano sobre mi calzado [durante la ablución]? Dijo: sí. Dijo: ¿un día? Dijo sí. Dijo: ¿dos días? Dijo: sí. Dijo: ¿tres días? Hasta llegó a siete veces [que lo repetía lo mismo]. Luego dijo: hágalo las veces que quieras". *Bidāya*, t. I, p. 15.

El juicio de Ibn ᶜAbd al-Barr acerca de esta tradición es éste:

"Es una tradiciñn no confirmada y carece de estable cadena de transmisiñn".[1746] *Bidāya*, t. I, p. 15.

- Apoya la viabilidad de alguna opinión de cuantas hayan acerca de la plegaria del pánico y recoge el comentario de Ibn ᶜAbd al-Barr sobre la tradición de Ibn ᶜUmar que dice:

"De ᶜUmar, del Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), que éste si le preguntaban sobre la plegaria del pánico, decía: „Que el *imām* realice junto a unos

---

[1744] Ibíd., t. IV, p. 239. Véase más datos sobre esta tradición en la nota n° 3 de esta obra, pp. 239-240.

[1745] Ibíd., t. IV, p. 242. El término empleado por Ibn ᶜAbd al-Barr es *mawqūfun*. Véase más datos sobre esta tradición en la nota n° 1, p. 242.

[1746] Ibíd., t. II, p. 246.

hombres una *arraca*, [1747] mientras otros hombres se queden en alerta entre ellos y el enemigo; al terminarla, no saluden, sino que cedan la plaza a aquellos que no habían orado para cumplir a su vez su primera *arraca*. Una vez el *imam* finalice las dos *arracas* con distintos hombres, éstos puedan cumplir las suyas cada cual por su cuenta y así cumplirán ambos sus dos *arracas* después de la ida del *imām*. Si el pánico es mayor, pueden orar en pie o en montura orientados o no a la *qibla*".[1748] *Bidāya*, t. I, pp. 128-129.

El comentario de Ibn ᶜAbd al-Barr, recogido por Ibn Rušd, sobre esta tradición, es el siguiente:

"Dijo Abū ᶜUmar: „la prueba es a favor de los que optan por esta tradición porque fue transmitida por los imames de la Medina y éstos, son el argumento en la transmisión ante sus contrarios".[1749] *Bidāya*, t. I, p. 129.

- Recurre a Ibn ᶜAbd al-Barr para manifestar la debilidad de un dicho profético acerca de la plegaria para quien se encuentra en estado urgente de hacer sus necesidades (*al-ḥāqinu*). El dicho transmitido por los sirios- y algunos lo atribuyen a Ṯawbān y otros lo atribuyen a Abū Hurayra, dice así:

"No es licito para un creyente que realice su plegaria sintiendo la tensión de hacer sus necesidades". *Bidāya*, t. I, p. 131.

El comentario de Ibn ᶜAbd al-Barr sobre este dicho, recogido por Ibn Rušd, es éste:

[1747] L. Ortiz, *Derecho musulmán*, p. 116. Seguimos a este autor en la transcripción de este término árabe. En su *Instituciones de religión musulmana*, p. 75 y s. Carlos Quirós lo emplea también.

[1748] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. VII, pp. 72-73.

[1749] Ibíd., t. VII, p. 78.

"Es un dicho bastante débil en cuanto a su cadena de transmisiñn y carece de argumento".[1750] *Bidāya*, t. I, p. 131.

- Fundamenta una posición sobre la oración del descuido (*as-sahwu*) al recoger un dicho profético de al-Mugīra b. Šuᶜba utilizado por algunos juristas. El dicho es el siguiente:

"El Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), se levantó de las dos [*arracas*] sin sentarse y se prosternó después del saludo". [1751]

El comentario de Ibn ᶜAbd al-Barr, recogido por Ibn Rušd en su sentido general, dice así:

"No hay quien le iguale [Ibn Buḥayna] en la transmisión para que le contradigan [por el dicho transmitido por al-Mugīra b. Šuᶜba]".[1752] *Bidāya*, t. I, p. 140.

- Argumenta unas de las opciones acerca del carácter de la prosternación del olvido (*suŷūdu as-sahwi*) recurriendo a la afirmación de Ibn ᶜAbd al-Barr:

"En cuanto al saludo después de la [*arraca*] del saludo, su transmisión del Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), es probada. Mientras el *atašahudu*, no lo tengo memorizado desde una vía segura".[1753] *Bidāya*, t. I, p. 142.

[1750] Ibíd., t. VI, p. 206.

[1751] Ibíd., t. VI, p. 368. Véase más datos sobre este dicho en la nota n° 2, pp. 368-369.

[1752] *Ibíd*., t. IV, p. 380.

[1753] Ibíd., t. IV, p. 382.

- Corrige alguna tradición profética recurriendo a la autoridad de Ibn ᶜAbd al-Barr, como por ejemplo, en la oración facultativa realizada una vez entrada la hora de la oración obligatoria:

> "Si se llama a la oraciñn, no se debe realizar sñlo que la obligatoria"[1754] y así lo corrija Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr".[1755] *Bidāya*, t. I, p. 150.

- Autentifica, recurriendo a la autoridad de Ibn ᶜAbd al-Barr, las tradiciones sobre la oración del eclipse de sol. Una es de Ibn ᶜAbbās y la otra es de ᶜAyša, ambas tienen el mismo significado. La de ᶜAyša dice así:

> "Se eclipsó el sol en tiempos del Mensajero de Dios (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él) y éste oró con la gente; se quedó durante largo tiempo en la primera *arraca*, inclinándose y prosternando dos veces; luego se levantó y realizó la segunda *arraca*, inclinándose y prosternando dos veces también, quedando así durante largo tiempo, pero menos que la primera vez; luego saludó y el sol apareciñ".[1756] *Bidāya*, t. I, pp. 152-153.

El comentario de Ibn ᶜAbd al-Barr es el siguiente:

> "Todas estas tradiciones son conocidas y auténticas".[1757] *Bidāya*, t. I, p. 153.

- Lo mismo hace acerca de *al-qirānu* o emparejamiento entre peregrinación obligatoria y ᶜ*umara* opcional.[1758] Para consolidar una opiniñn de Mālik

---

[1754] Ibíd., t. V, p. 304; 306.

[1755] Ibíd., t. V, p. 307; 306.

[1756] Ibíd., t. VII, p. 89.

[1757] Ibíd., t. VII, p.93.

basada sobre una tradición profética transmitida de ᶜAyša, Ibn Rušd recurre a Ibn ᶜAbd al-Barr. La tradición ésta dice:

> "Salimos en compaðía del Mensajero de Dios- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - durante el año de la peregrinación de despidida (*ḥuŷŷatu al-wadāᶜi*); algunos de nosotros empezaron por la ᶜ*umra*, mientras que los otros empezaron por la ᶜ*umra* y *al-ḥaŷŷ*. El Mensajero de Dios empezó por *al-ḥaŷŷ*".[1759] *Bidāya*, t. I, 245.

La valoraciñn de Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr es ésta:

> "Las [transmisiones] individuales del Mensajero de Dios – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - de Ŷābir b. ᶜAbd Allāḥ desde múltiples vías sucesivas son auténticas". [1760]

- Se fundamenta en una opinión de Ibn ᶜAbd al-Barr sobre el consenso de los juristas acerca del *rodeo*[1761] o circuito de llegada y de despedida (*ṭawāfu al-qudūmi wa al-wadāᶜi*):

> "Los juristas están unánimes- según Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr- sobre que la vuelta de la llegada y de la despedida, forma parte de la *Sunna* del peregrino, excepto si éste teme

---

[1758] *al-qirānu*, consiste en "simultanear ambas peregrinaciones (mayor y menor) entrando en estado peregrinal para las dos a la vez". Véase C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 161.

[1759] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. XI, p. 125.

[1760] Ibíd., t. XI, p. 128.

[1761] "El rodeo, denominación usada por nuestros moriscos para representar la correspondiente palabra árabe...", C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 154.

perder el horario de la peregrinación. En este caso, tiene que conformarse sólo con la vuelta de *al-ifāḍatu*".[1762] *Bidāya*, t. I, p. 251.

- Al explicar la causa de la divergencia entre los juristas sobre si se debe o no donar a los esclavos su parte del botín, Ibn Rušd cita a Ibn ᶜAbd al-Barr:

"Dijo Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr: „Lo más autentico sobre esta cuestión [de privar los esclavos de una parte del botín de la guerra] es lo que se transmitió de ᶜUmar [b. al-Jaṭṭāb] de la mano de Sufyān b. ᶜUyayna, de ᶜAmrū b. Dinār, de Ibn Ašhab, de Mālik b. Aws b. al-Ḥadaṯān quien dijo: „Dijo ᶜUmar: Cualquiera de vosotros tiene derecho a recibir su parte de este botín, excepto vuestros esclavos".[1763] *Bidāya*, t. I, p. 286.

- A diferencia de quien debilita una tradiciñn de Mālik sobre el agua del mar, si es pura o impura, Ibn Rušd recurre a la autoridad de Ibn ᶜAbd al-Barr para probar lo contrario. La tradiciñn de Mālik, transmitida por Abū Hurayra, es la siguiente:

"Preguntaron al Profeta- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - sobre el mar; dijo: „Es de pura agua y de lícitos muertos",[1764] *Bidāya*, t. I, p. 341.

La causa de su debilidad, según dice Ibn Rušd, es que en su cadena de transmisión, existen algunos desconocidos y su transmisión es de una única vía.[1765] La aprobación de la autenticidad de dicha tradición por Ibn ᶜAbd al-Barr sigue así:

[1762] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. XII, p. 86.

[1763] Ibíd., t. XIV, pp. 113-114.

[1764] Ibíd., t. II, pp. 93-94.

[1765] *Bidāya*, t. I, p. 341.

"Al contrario [de lo que está establecido], sus transmisores son conocidos y sus vías de transmisiñn son múltiples". *Bidāya*, t. I, p. 341.[1766]

- Demuestra la debilidad de una opinión acerca de si la lectura de *Alcorán* en la plegaria del eclipse del sol debe hacerse en susurro o en público. La tradición que sobre la cual se basa esta opinión es la siguiente:

"De Sufyān b. al-Ḥasan, de az-Zuhrī, de ᶜUrwa, de ᶜAyša que el Profeta que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, leo en voz alta durante la plegaria del eclipse". *Bidāya*, t.I, p. 154.

Para demostrar la debilidad de esta opinión, el autor recurre a la autoridad de Ibn ᶜAbd al-Barr quien dijo que "Sufyān b. al-Ḥasan no es fuerte [en su memorización]." [1767]

Y lo citó también así:[1768]

"Lo siguieron en ello (el dicho anterior) por vía de az-Zuhrī, ᶜAbd ar-Raḥmān b. Namir y Sulaymān b. Kaṯīr y ambos son finos de tradición [en el dicho transmitido] de az-Zuhrī".[1769] *Bidāya*, t. I, p. 154.

- Al señalar el consenso entre los *fuqahā''e* sobre la limpieza para realizar las plegarias solemnes de las dos pascuas (*ṣalātu al-ᶜīdayni*), que se deben realizarse

---

[1766] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. II, p. 98.

[1767] Ibíd., t. VII, p. 103.

[1768] La frase de la edición de la *Bidāya* que utilizamos es totalmente diferente. Lo es también la de la edición revisada por M. Šākir, t. I, p. 168 y la de al-Gumārī al margen de su *Tajrīŷu aḥādīṯi al-Bidāyati*, t. IV, p. 207. La sustituimos por la de Ibn ᶜAbd al-Barr de al-*istiḏkāru* la que consideramos más clara que la de la *Bidāya*.

[1769] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. VII, p. 103.

sin pregón exterior (*al-āḏānu* o *Alidén*)[1770] ni pregon interior (*al-iqāmatu* o Alicama)[1771] conforme a las tradiciones fiables transmitidas del Profeta, Ibn Rušd se apoya sobre Ibn ᶜAbd al-Barr quien dijo, basándose sobre los dichos más fiables,[1772] que Muᶜāwiya [b. Abī Sufyān y los Banū Omeya][1773] las había realizado con *āḏān* e *iqāma*.[1774]

- En una cuestión problemática sobre si es obligatorio o no lavar los mártires, Ibn Rušd aporta la opinión de Ibn ᶜAbd al-Barr a propósito de un dicho de Ibn al-Munḏir sobre tal lavado:

> "Dijo Abū ᶜUmar: „ᶜUmar [b. al-Jaṭṭāb] que era mártir- que Dios lo tenga en su Gracia- fue lavado, amortajado, momificado y sobre él se realizó la plegaria".[1775] *Bidāya*, t. I, p. 165.

- Al exponer la actitud de aš-Šāfiᶜī sobre el recibo del precio de lo vendido como condición de cualquier venta,[1776] Ibn Rušd aporta el argumento textual transmitido de Ḥakīm b. Ḥizām sobre el cual se apoya el autor de *ar-Risālatu*, y de paso, aporta la opinión técnica de Ibn ᶜAbd al-Barr sobre el mismo:

[1770] Quirós, *Instituciones*, p. 65.

[1771] Ibíd., p. 66.

[1772] Véaselos en Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. VII, p. 14.

[1773] Ibíd., t. VII, pp. 12-13.

[1774] *Bidāya*, t. I, p. 157.

[1775] No consta en los libros de *al-istiḏkāru* consultados por nosotros, especialmente en el *Libro de la limpieza legal* y el *Libro* del *difunto* donde debería figurar.

[1776] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. XIX, p. 262.

"El dicho de Ḥakīm b. Ḥizām, fue transmitido por Yaḥyā b. Abī Kaṯīr de Yūsuf b. Māhik, que Ibn ᶜAbd Allāḥ b. ᶜIṣmat le dijo que Ḥakīm b. Ḥizām dijo: „No conozco sobre Yūsuf b. Māhik y ᶜAbd Allāḥ b. ᶜIṣmat ninguna invulnerabilidad excepto que tienen sólo un hombre por transmisor. En realidad, aquello no es ninguna invulnerabilidad aunque está rechazado por ciertos juristas". [1777] *Bidāya*, t. II, p. 109.

- Aporta una transmisión recogida por Ibn ᶜAbd al-Barr en su *al-Istiḏkāru* sobre si es ilícito o no alquilar la tierra. La transmisión sobre la cual partieron los que abogaron por la prohibición del alquiler de la tierra, es ésta:

"Se transmite de Rāfiᶜe b. Jadīŷ que el Profeta inhibiñ el alquilar de la tierra".[1778] *Bidāya*, t. II, p. 167.

- Recoge una tradición transmitida de Ibn ᶜAbd Allāḥ sobre la cantidad que deben recibir las dos hijas de la herencia, ¿si es las dos partes o la mitad de la misma? la mayoría de los juristas consideraron que se deba recibir dos partes de la herencia, mientras Ibn ᶜAbbās estima que deben recibir la mitad. Al hablar sobre la causa de su divergencia, Ibn Rušd aporta una tradiciñn de Ibn ᶜAbd Allāḥ b. Muhammad b. ᶜAqīl, de la mano de Ḥātim b. ᶜAbd Allāḥ y de Ŷābir que dice: "El Profeta- que Dios le conceda la paz- dio la mitad a las dos hijas".[1779] Para valorar la importancia y falibilidad de esta tradición, Ibn Rušd recurre- como suele hacer siempre- a la autoridad de Ibn ᶜAbd al-Barr:

[1777] Ibíd., t. XIX, p. 264.

[1778] Ibíd., t. XIX, p. 251.

[1779] Para más datos sobre este dicho, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), t. VIII, pp. 254-255.

"En cuanto a ᶜAbd Allāḥ b. ᶜAqīl, algunos doctores avalaron su tradiciñn mientras que otros estaban en contra".[1780] *Bidāya*, t. II, p. 255.

- En la evaluación de una tradición cuyo contenido indica la mutua herencia entre los musulmanes y no musulmanes. La actitud de la que parta Muᶜad b. Ŷabal y Muᶜawiya entre los Compaðeros del Profeta, Saʿīd b. al-Musayyab y Masrūq de los Seguidores y algunos juristas, ve bien que el musulmán herede del no musulmán al comparar el caso con las mujeres de éste, pues, según los representantes de esta actitud: "lo mismo que es permitido casarse con las mujeres de los no musulmanes y no es permitido que estos se casen con las nuestras, es lo mismo en el caso de la herencia de sus mujeres". Para consolidar su actitud aportan una tradiciñn encadenada. Ibn Rušd, al exponerla, seðala la evaluación de Ibn ᶜAbd al-Barr que dice:

"[Esta tradiciñn] no es firme en la opiniñn de la mayoría de los tradicionistas". *Bidāya*, t. II, p. 264. [1781]

- Por ser Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr autoridad en la materia, según dice Ibn Rušd, [1782] éste le da la última palabra sobre la autenticidad de las tradiciones proféticas. Sobre la emancipación de las madres de hijos después de la muerte de sus amos, si es permitido o no, algunos juristas vieron que sí es permitido partiendo de dos tradiciones:

"[La primera] transmitida del Profeta quien dijo a propósito de María, su esclava, cuando dio luz a su hijo Ibrāhīm: „Su hijo la emancipñ"; [la segunda] transmitida de Ibn

[1780] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. XV, p. 390.

[1781] Ibíd., t. XV, p. 491.

[1782] *Bidāya*, t. II, p. 295.

ᶜAbbās, del Profeta quien dijo: „cualquier mujer que dé a luz a los hijos de su amo, estará libre después de su muerte"". *Bidāya*, t. II, p. 295.

En el juicio de Ibn ᶜAbd al-Barr, ambas tradiciones son inseguras en opinión de los expertos en *al-hadīṯ*. [1783]

- Lo mismo hace Ibn Rušd al evaluar los argumentos textuales empleados por los diferentes juristas, como por ejemplo, en los delitos de sangre (*ad-diyyātu fī an-nufūssi*):

"Se divergieron sobre la edad y número de los camellos en los delitos de sangre por error (…) se transmitiñ de ᶜAlī que son *cuatro cuatro*, es decir un veinticinco camellos criados (*labūn*) menos.[1784] Esta opción es la de ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, pero no existe ninguna tradición encadenada, por lo cual indica la permisión Dios lo sabe como dijo Abū ᶜUmar Ibn ᶜAbd al-Barr.[1785] Al-Bujārī y at-Tarmiḏī, de Ibn Masᶜūd, del Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- dijo: "En los delitos de sangre por error, son veinte camellos *bintu majāḍ*,[1786] veinte camellos *ibn majāḍ* macho, veinte camellos *banāt laban*,[1787] veinte *ŷadaᶜa*[1788] y veinte *ḥiqqa*[1789]". *Bidāya*, t. II, p. 307.

Sobre la opinión de Ibn ᶜAbd al-Barr, dijo Ibn Rušd:

[1783] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. XXIII, p. 254.

[1784] Ibíd., t. XXV, p. 40.

[1785] Ibíd., t. XXV, p. 42.

[1786] Camello de un año cumplido. Véase C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 128.

[1787] Camello de dos años cumplidos. Ibíd., p. 128.

[1788] Camello de cuatro años cumplidos. Ibíd., p. 128.

[1789] Camello de tres años cumplidos. Ibíd., p. 128.

"Sobre esta tradiciñn, Abū ᶜUmar vio su debilidad porque se transmitió de Ḥanīf b. Mālik, de Ibn Masʿūd y es un desconocido. Dijo Ibn ᶜAbd al-Barr: „Prefiero en este caso, la tradición transmitida de ᶜAlī, porque no fue objeto de divergencia tal como lo era la tradición transmitida por ᶜAlī b. Ibn Masʿūd".[1790] *Bidāya*, t. II, 307.

- Al exponer las opiniones acerca de los delitos causados por la rotura de los ñrganos, Ibn Rušd cita a Ibn ᶜAbd al-Barr:

"Dijo Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr: „Está confirmado, desde el dicho de Anas, que el Profeta - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - hizo que se realice el talión (*al-qawadu*) en el diente roto".[1791] *Bidāya*, t. II, p. 318.

Dijo también:

"Se transmitiñ desde otra tradiciñn que el Profeta- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - no estimó cuánto se deba pagarse por el hueso cortado fuera de la articulación, pero esta tradición no es fuerte".[1792] *Bidāya*, t. II, p. 318.

-Al explicar la opinión de los zahiríes que vieron la obligatoriedad de cortar las manos a los ladrones, partiendo de lo general en la aleya 38 de la Mesa[1793] y rechazando la tradición de ᶜAmrū b. Šuᶜayb siendo éste contradictorio en sus dichos, Ibn Rušd cita a Ibn ᶜabd al-Barr:

[1790] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. XXV, p. 43.

[1791] Ibíd., t. XXV, pp. 285-286.

[1792] Ibíd., t. XXV, p. 246.

[1793] "Cortad las manos del ladrón y de la ladrona en recompensa de lo que adquirieron y como castigo de Dios. Dios es poderoso, sabio". Vernet (trd.), aleya 42, p. 133.

"Es obligatorio aplicar las tradiciones de ᶜAmrū b. Šuᶜayb si es transmitida de parte de los honrados"[1794]. *Bidāya*, t. II, p. 336.

- Sobre la paternidad de los hijos en caso de disputa, Ibn Rušd recurre a Ibn ᶜAbd al-Barr para verificar la categoría de fiabilidad de una tradición respecto al tema:

"Dijo Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr: sobre esta cuestión existe una tradición buena, encadenada y escogida por una multitud de tradicionistas y zahiríes, transmitida por aṯ-Ṯawrī, de Ṣāliḥ b. Ḥayy, de aš-Šaᶜbī, de Zayd b. Arqam, quien dijo: „Estuvo ᶜAlī en Yemen y le llevaron una mujer fornicada por tres hombres en un sólo periodo de pureza. Les pidió quién habría sido el padre de la criatura, pero nadie le respondió. Decretó entonces que el padre es a quien le toca el sorteo poniéndole las tres partes del delito. Se lo notifico al Profeta - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- y le agradó riéndose hasta que aparecen sus muelas".[1795] *Bidāya*, t. II, p. 270.

- Al exponer la opinión de los kufies que abogan por la necesidad de arrebatar al ladrón los bienes robados si son hallados íntegros o pagar su equivalente, Ibn Rušd seðala que la base textual de esta opinión es la tradición de ᶜAbd ar-Raḥmān b. ᶜAwf que dice: "Dijo el Profeta- que la paz y las bendiciones de Dios sean con él-:"El ladrón no tendrá que pagar el equivalente de lo robado si le es aplicado el castigo".[1796] Dicha tradición, es débil en opinión de los

---

[1794] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. XX, pp. 127-133. Los datos sobre este personaje están en el margen de las mismas páginas.

[1795] *Ibíd.*, t. XXII, p. 190.

[1796] La tradición es errónea en la *Bidāya*, lo fijado en el texto es extraído de *al- istiḏkāru*. Qalᶜŷī (ed.), t. XXIV, p. 211. Para más datos acerca de esta tradición, véase la nota n° 2 de la misma página.

tradicionistas, según Ibn Rušd que cita a Abū ᶜᶜUmar para explicar el porqué de ello:

> "Dijo Abū ᶜUmar: „[Esta tradiciñn es débil] porque está interrumpida"".[1797] *Bidāya*, t. II, p. 339.

Aunque Ibn Rušd tiene a Ibn ᶜAbd al-Barr como referencia casi única en la verificación crítica de los dichos proféticos, dato omitido por Brunschvig quien se conforma sólo con la crítica del primero al segundo, [1798] no vacila a veces en criticarle de manera directa e indirecta. Los siguientes datos sirven de muestra:

- Cuando Ibn Rušd aporta una opinión de Ibn ᶜAbd al-Barr a propósito de las divergencias que existen entre los juristas sobre la oración del eclipse del sol, cita al autor de *al-Istiḏkāru* quien dice: "En general, todos recurrieron a las tradiciones transmitidas por sus antecedentes [1799] y lo comenta así:

> "Es lo preferente, pues que la uniñn es mejor que la preferencia (*at-tarŷīḥu*)". *Bidāya*, t. I, p. 153.

Luego cita de nuevo a Ibn ᶜAbd al-Barr:

> "En la plegaria del eclipse, se transmitieron diez, ocho, seis y cuatro inclinaciones en dos *arracas*, pero desde vías débiles".[1800] *Bidāya*, t. I, p. 153.

[1797] *Ibíd*., t. XXIV, pp. 211-212.

[1798] R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 45.

[1799] Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-istiḏkāru*, Qalᶜŷī (ed.), t. VII, p. 100.

[1800] *Ibíd*., t. VII, pp. 99-100.

Pero, después de aportar varias opiniones sobre el tema, apoyándose sobre Abū Bakr Ibn al-Munḏir, critica a Ibn ᶜAbd al-Barr de la siguiente manera:

> "Lo que dijo Abū Bakr Ibn al-Munḏir [„el Profeta - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- realizó muchas plegarias en múltiples eclipses‟] tiene su fundamento en Muslim y no sé por qué Abū ᶜUmar dijo sobre las mismas que habían sido transmitidas desde vías débiles". *Bidāya*, t. I, p. 153.

- A propósito de si la plegaria del eclipse de la luna si debe de realizarse en comunidad o individualmente, Ibn Rušd comenta lo siguiente:

> "Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr pretendió que se han transmitido de Ibn ᶜAbbās y ᶜUṯmān [b. ᶜAffān] que habían realizado en comunidad la plegaria [del eclipse] de la luna dos *arracas*, en cada una dos inclinaciones como dijo aš-Šāfiᶜī"[1801] *Bidāya*, t. I, p. 155.

Ibn Rušd no parece del todo satisfecho de esta transmisión recogida por Ibn ᶜAbd al-Barr[1802] quizás porque no la sostiene como de costumbre, con su cadena de transmisión y su espíritu crítico de tradicionista que era.

5. Experiencias personales en la *Bidāya*

Las fuentes de la *Bidāya* no son sólo fuentes ajenas al autor, sino también fuentes personales emanadas de su propia experiencia. Podemos aludir a algunas de ellas localizadas por nosotros al explorar el contenido de esta obra.

- Al exponer la diferencia entre los juristas sobre la menstruación y el periodo correspondiente a su inicio y final en los mujeres, Ibn Rušd da la impresión de

---

[1801] *Ibíd.*, t. VII, p. 108.

[1802] No hemos localizado dicha tradición en los treinta volúmenes de que disponemos. Tampoco consta en *at-tamhīdu*, Aᶜrāb y otros (eds.).

que las diversas opiniones sobre el tema expuestas por Mālik, aš-Šāfiᶜī y Abū Ḥanīfa, no son totalmente determinantes. Dice al respecto:

> "Todas esas opiniones diferentes entre sí sobre el periodo mayor y menor de la menstruación y su correspondiente periodo menor de la pureza, no tienen ningún fundamento sino en la experiencia y costumbre. Si todos opinan de tal manera, es porque creyeron que la experiencia se los enseñó. Pero como el periodo de menstruación es distinto en la mayoría de las mujeres, es difícil precisarlo mediante la experiencia y por consiguiente, se produjo la divergencia sobre dicho tema". *Bidāya*, t. I, pp. 36-37.

- Sobre la divergencia de los juritas respecto *a la oración de al-qunūtu* (o *acto de sumisión*)[1803], Ibn Rušd aporta su experiencia personal tal como la había vivido en la mezquita de Yaḥyā b. Yaḥyā en Córdoba donde se abstenía a maldecir a los infieles:

> "Los maestros me han informado que la costumbre en su mezquita haya sido siempre así y que se prolongó hasta nuestro tiempo o cerca del mismo". *Bidāya*, t. I, p. 95.

- Sobre la recomendación de los juristas de retrasar el entierro del muerto, excepto si es náufrago, Ibn Rušd, desde su perspectiva científica y experiencia médica, comenta lo siguiente:

> "Si esto es cierto en lo que ataðe al náufrago, con más razón debería aplicarse esta regla a los que sufren perdida prolongada de conciencia, infarto u otros ataques semejantes que los médicos conocen, porque podría tratarse de una muerte aparente y no verdadera. Por eso, los médicos aconsejan que al que sufra un infarto no se le debe enterrar antes

[1803] El término este es tomado de C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 71.

de tres días, durante los cuales habría que cerciorarse de que haya sido realmente muerto".[1804] *Bidāya*, t. I, p. 164.

- Al comentar las diferencias que puedan surgir entre arrendatario y arrendador sobre el alquiler de la cabalgadura[1805] y el precio de la distancia que tienen que recorrer en un viaje, Ibn Rušd intenta explicar la cuestiñn recurriendo a ejemplos de su propio país:

"Si surge alguna diferencia entre arrendatario y arrendador en la distancia y el precio, como por ejemplo si el propietario de la cabalgadura en Cñrdoba dice: „Te la he alquilado a Carmona por dos dinares"; y el arrendatario dice: „no, es sñlo por un dinar a Sevilla". Si ello había sido antes de montar o después, no hay inconveniente en que anulen el trato. Si, al contrario, había sido después de atravesar una larga distancia o lograr ésta pretendida por el propietario de la cabalgadura antes de pagarle lo debido, la razón está a favor del arrendatario en la distancia y al lado del arrendador en el precio y se le debe pagar el precio debido de Córdoba a Carmona. Si el alquiler fuera a Sevilla y ello no fue tal como pretendió el arrendatario sino como pretendió el propietario de la cabalgadura, debe pagar a éste dos dinares. Si el arrendatario le pagó el precio que pretendió ser de la distancia mayor y resultó ser como pretendió el propietario de la cabalgadura, éste tendrá razón en la distancia y debe quedarse con el precio que antes había recibido sin que devolviese nada del mismo…" *Bidāya*, t. II, p. 177.

-Al comentar una tradición de aṯ-Ṯawrī según la cual ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb reprochó a unos hombres que rompieron el ayuno al ver la media luna después del medio día y les recomendñ hacerlo sñlo antes del mediodía y no después, Ibn Rušd dice:

[1804] Makkī, "Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", p. 37.

[1805] *Ibíd.*, p. 36.

> "Lo exigido por la analogía y la experiencia es que es imposible ver la luna estando aun el sol sin ponerse, a menos que sea lejos de la misma. Entonces sería más grande que la perspectiva de la vista siendo diferente en cuanto a su grandeza o pequeñez lo cual es muy improbable y Dios lo sabe más si llega a una grandeza que la hiciera visible estando aun el sol sin ponerse. Pero lo usual, como dijimos antes, es la experiencia y no hay diferencia entre el antes o el después del mediodía, sino sñlo la puesta o no del sol", *Bidāya*, t. I, p. 208.

Esta experiencia personal no se limita sólo en que el autor de la *Bidāya* recurre a su propia experiencia, sino también a la autoridad de su abuelo, uno de los destacados doctores de la ley islámica y alto representante de la escuela mālikí.

Las veces que Ibn Rušd alude a su abuelo, Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (520/1126), él también apodado Abū al-Walīd, son escasas, pero reflejan la inmensa consideración que le tenía como pariente y doctor. Veámoslas en términos concretos de la siguiente manera:

- Al exponer el debate entre los juristas sobre si la saliva del perro es o no impura, partiendo, entre otros, del dicho profético transmitido por Abū Hurayra: „Si un perro bebe en una de sus vasijas, arrñjenle y lávenle siete veces",[1806] Ibn Rušd recoge la actitud de su abuelo:

> "En su libro *al-muqaddimātu*, mi abuelo – que Dios lo tenga en su gracia- vio que este dicho está argumentado (*mu^{c}allalun*) y es de significación razonable, no por causa de la impureza sino por temeridad del veneno, al prever que el perro que bebió en la vasija, fuera rabioso".

Y para explicar el fundamento que utilizó su abuelo ante este hecho, Ibn Rušd aðade:

[1806] *Bidāya*, t. I, pp. 20-21.

"[Mi abuelo]: dijo „Por eso está enunciado el número siete en su purificaciñn, pues es el mismo número empleado en varios sitios de la Ley para remediar y curar las enfermedades‟ ".

La evaluación de esta actitud por parte del nieto es ésta:

"Lo dicho por él - que Dios lo tenga en su gracia- es una buena modalidad al estilo de los mālikiyya. Porque si dijéramos que este agua es pura, es preferible que se diera la causa de su purificación antes de que se diera que no está fundamentada y es pura por sí misma".

Dicho esto con su debida evaluaciñn, Ibn Rušd sale en defensa de su abuelo atacado por „algunos hombres‟:

"Según me informaron, algunos hombres le contradijeron al decir que el perro rabioso no se acerca al agua durante su rabia. Pero lo que dijeron es sólo cuando esta enfermedad haya sido concluida y no al principio, por lo cual su objeción no tiene sentido". *Bidāya*, t. I, p. 22.

- Al tratar las condiciones de la venta, Ibn Rušd seðala que los últimos mālikiyya tienen detalladas varias cuestiones sobre el tema, entre ellos, al-Māzarī, al-Bāŷī e Ibn Rušd el abuelo. Éste, citado por el autor, dice a propñsito de las ventas:

"La condiciñn en la venta se concibe bajo dos modalidades: la primera es poner la condición una vez concluida la propiedad, como por ejemplo quien vende una esclava o esclavo obtiene su alianza en vez del comprador si los ha emancipado. Respecto a este ejemplo dijeron: „Se confirma en él el contrato y se le anula la condiciñn acorde con el dicho de Burayra [que dice: Toda condición que no consta en el Libro de Dios, está anulada aunque fueran cien condiciones];[1807] la segunda, es poner una condición durante

[1807] *Bidāya*, t. II, p. 120.

el periodo de la propiedad. Sobre este ejemplo, dijeron: „[Este caso] se divide en tres partes: poner una condición en lo vendido a favor de su propio interés, poner una condición al comprador para que no gestione su compra de manera general o particular, o poner una condición que incluye una finalidad en la venta y ésta se divide también en dos partes, una de ellas es que la venta sea dedicada a una de las ramas del bien y la otra es que no lo sea...". *Bidāya*, t. II, p. 121.

- Sobre las interpretaciones que hicieron algunos juristas mālikiyya de la actitud de Ibn al-Qāsim acerca de los préstamos corruptos. Entre los mismos se encuentra Ibn Ḥabīb e Ibn Rušd el abuelo. Éste optñ por interpretarlos como lo hicieron Muṭarraf, Ibn Nāfiᶜ, Ibn al-Ḥakam y Uṣbag, es decir:

"que les igualan a otros préstamos similares en el interés exigido bajo condiciñn por uno de los prestadores sobre los bienes prestados que no sean comunes a ambos, y alquilarlos en toda utilidad exigida por uno de los dos bajo condición a su favor y que no sea en la riqueza y en el préstamo corrupto desde la posibilidad de engaño (*al-gararu*)[1808] y la ignorancia (*al-Ŷahlu*)". *Bidāya*, t. II, p. 183.

- Al exponer las diferentes opiniones sobre si se debe o no esperar a los menores del matado a que lleguen a la edad correspondiente para realizar el talión, Ibn Rušd habla sobre un hecho concreto cuyo protagonista era su abuelo:

"Esta cuestiñn tuvo lugar en Cñrdoba durante la vida de mi abuelo –que Dios lo tenga en su gracia-. Los juristas de su tiempo emitieron una *fatwa* acorde con la transmisión conocida: que no se deba esperar al menor; él -que Dios lo tenga en su gracia- emitió por analogía la suya en contra de la ya emitida. Pero se la negaron por ser muy serviles hasta que le llevaron a componer un escrito – que está al alcance de la gente- donde aboga por su opiniñn". *Bidāya*, t. II, p. 301.

[1808] Véase más datos en Ibn ᶜAbd al-Barr, *al-Istiḏqāru*, t. XX, nota del editor, p. 182.

6. Consideraciones generales acerca de las fuentes ajenas y propias utilizadas en la *Bidāya*

Como acabamos de comprobar, las fuentes de la *Bidāya* abundan en cuanto a su multiplicidad, diversidad y riqueza. Las que hemos analizado– como hicimos constar anteriormente- son sólo una porción de cuantas hayan posibilitado la estructura y germinación de la *Bidāya*. Algunas forman su núcleo, pero no vimos necesidad de detenernos ante su presencia, como son el *Alcorán* y la *Sunna* aunque ya hicimos alusión en varias ocasiones a su contenido y procedencia. Es evidente que ambas fuentes forman parte esencial de la fundamentación y análisis empleados en la *Bidāya*.

Al contemplar esta obra en su totalidad, hemos notado que es posible dividir sus fuentes en tres categorías: las recopilaciones principales de *ḥadices*, las recopilaciones principales de tradiciones, los tratados de jurisprudencia y los comentarios de las tradiciones proféticas.

De esta manera, hemos analizado, dentro de los límites posibles, esas categorías de fuentes, dándole máxima importancia a Ibn ᶜAbd al-Barr y su *al-Istiḏkāru*, por ser ésta la más importante referencia de Ibn Rušd en atribuir las opiniones a sus titulares como indica él mismo. [1809]

Pero al ver que la *Bidāya* se inspira también en las experiencias personales de su autor, hemos creído oportuno consagrar un apartado a sus experiencias personales, conexionadas con sus lecturas y vivencias como hombre de teoría y de práctica que era.

Contemplando las fuentes utilizadas en la *Bidāya* en su totalidad, podemos formular algunas consideraciones finales que puedan verter más luz sobre la germinación de esta obra y ayudarnos a entender mejor su finalidad:

[1809] *Bidāya*, t. I, p. 64.

- La primera impresión que tenemos a la hora de leer la *Bidāya* es la abundancia de opiniones acerca de las cuestiones jurídicas debatidas entre los juristas;
- Pero esas opiniones no andan sueltas, sino que van en conjunto con sus titulares;
- De ahí que la *Bidāya* pudo conservarnos algunas opiniones que, en ciertos casos, es difícil remontarlas hasta sus fuentes estando perdidas o siendo plagiadas;
- La abundancia de estas opiniones hace pensar en la credibilidad del autor de la *Bidāya* al juzgar en contra de toda inculpación de plagio, por su insistencia en atribuir las opiniones recogidas a sus legítimos titulares;
- Esta abundancia de opiniones atribuidas a sus titulares deja impresionado a cualquier lector ante la habilidad del autor en manejar las fuentes utilizadas en su análisis y estudio de los diferentes aspectos problemáticos de tal o cual cuestión jurídica planteada;
- Y no sólo se puede contemplar esa habilidad de utilizar las fuentes disponibles, sino también su manera de interconexionarlas haciendo de la diferencia y divergencia entre las mismas una circunstancia extraordinaria de diálogo racional entre las diferentes doctrinas rivales;
- Lo que aparece como *divergencia* y *antagonismo* entre estas doctrinas se convierte en armonía y concordia al profundizar el autor en las principales causas de su disconformidad, a veces superficial y de orden exegético;
- La utilización de esas fuentes en sus múltiples facetas de divergencia o concordia, reflejan el espíritu crítico del autor que, como tendremos ocasión de comprobar, no se conformaba sólo con reproducir las opiniones, sino que llegaba a convertirlas también en objeto de su crítica, incluso con Ibn ᶜAbd al-Barr, su máxima fuente de actitudes y opiniones;

- El desinterés del autor por la casuística, le hizo interesarse sólo por las fuentes de autoridad, principalmente los fundadores o cofundadores de las destacadas escuelas y los tratados fundacionales de las mismas;
- La manera de utilizar esas fuentes y aprovecharse de sus datos para lograr su finalidad, atestan una vez más la vasta y diversa cultura del autor y su visión axiomática tantas veces elogiada por los investigadores; [1810]
- En definitiva, la utilización de todas esas fuentes, junto con la manera que se realizó y el procedimiento que siguió, va con armonía con la finalidad de la *Bidāya*, tema que detallaremos en continuación.

III. Finalidad

Como toda obra de gran envergadura, la *Bidāya* tiene una finalidad que lograr y un objetivo que conseguir. En el caso particular de la misma, su finalidad está manifestada de manera global en su título, enunciada de manera metódica en su propia introducción y expresada parcialmente en algunos libros que la componen.

1. *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi* o *Nihāyyatu al-muqtasidi wa gāyyatu al-muŷtahidi*: Una doble finalidad teórica y práctica

En su *Barnāmaŷ*, Ibn Rušd pone a su obra el título significativo de *Kitābu nihāyyatu al-muqtaṣidi wa gāyyatu al-muŷtahidi fi al-fiqhi*.[1811] Pero las ediciones de que disponemos suelen tener el título conocido de *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi*. En la edición que utilizamos, el autor alude

---

[1810] Brunschvig, "Averroès juriste", pp. 43-44; Al-Ŷābrī, *El legado filosófico*, p. 240; trad. española, p. 304.

[1811] Véase Ibn Rušd, *Commentaria Averrois in Galenum,* Edición de M. de la Concepción Vázquez de Benito, p. 284.

a su obra por otro título, próximo en su significación al título corriente. Nos referimos, bien entendido a *Bidāyatu al-muŷtahidi wa kifāyatu al-muqtaṣidi.*[1812] En la misma edición, y desde luego en otras más, el autor alude al final del libro de la peregrinación, a su obra por el simple título de *kitābu al-mujŷahidi*.[1813]

Lejos de insinuar cualquier problema relativo a este aspecto, tal como lo habíamos hecho en otros apartados,[1814] nos gustaría resaltar ahora la finalidad de esta obra partiendo de la diversidad misma de los títulos que la componen.

Es harto sabido que el título condensa a veces el contenido de cualquier obra. Ahora bien, para la *Bidāya* este hecho no sólo no es secundario, sino que también forma parte de su estructura y expresa, por añadidura, la clara finalidad de la misma.

Veamos brevemente, qué finalidad pueda contener el título de la *Bidāya* al contemplar cuanto tenemos a disposición:

- Bidāyatu al-muŷtahidi wa kifāyatu al-muqtaṣidi

Como se desprende de este título, a saber El *punto de partida del doctor autorizado y término justo del doctor moderado*,[1815] la finalidad de la *Bidāya* es clara, pues se indica que la meta esperada es *al-iŷtihādu* y si no es posible lograrlo, se conforma con los saberes útiles para la práctica diaria.

[1812] *Bidāya*, t. II, p. 291.

[1813] *Bidāya*, t. I, p. 278.

[1814] Véase el apartado dedicado a las obras jurídicas de Ibn Rušd en esta Tesis, especialmente las referentes a la *Bidāya*.

[1815] El título está tomado de las traducciones castellanas con un leve cambio en su segunda parte.

Según este título, no consta que la *Bidāya* pretenda ser un tratado que encarne *al-iŷtihādu*, ni tampoco que su autor sea un *muŷtahid*, sino al contrario es simplemente el principio de lo que pueda ayudar a ejercer *al-iŷtihādu*, pero al mismo tiempo su contenido es satisfactorio para quien se contente con ejercer la práctica jurídica siguiendo alguna de las escuelas autorizadas.

La preocupación por *al-iŷtihādu* – que cabe dentro de una problemática más amplia– no se desvincula de la preocupación práctica de cada día. El esfuerzo teórico, la investigación de las causas motores de la divergencia entre las escuelas jurídicas, la fundamentación de las actitudes divergentes ante tal o cual cuestión debatida, la búsqueda de los elementos de consenso y acuerdo entre las opiniones, la aportación personal acerca de algunas temas objeto de discrepancia, todo ello indica que la preocupación por lo teórico. Es decir, cómo lograr la meta de *al-iŷtihādu*, va ligada con la preocupación por lo práctico; o sea, cómo conseguir acumular datos para afrontar casos concretos en la práctica. Este doble aspecto será siempre el denominador común de todos los libros que componen la *Bidāya* y que surgirán también en los siguientes títulos de la misma.

- Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi

Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi (*El punto de partida del doctor autorizado y término supremo del doctor moderado sobre el derecho islámico*).[1816]

La finalidad de esta obra, tal como está enunciada en el título, indica claramente dos objetivos que hay que lograr: el primero, acceder a la categoría

[1816] Seguimos aquí la traducción del título de la *Bidāya* conocido en la islamología occidental particularmente, en *ar-rušdiyyātu al-ispāniyyatu*, o sea los trabajos realizados sobre Averroes por arabistas e investigadores españoles mediante el idioma castellano, francés e inglés.

de *al-mŷtahidu*, o sea, tener la capacidad de formular opiniones propias superando cualquier imitación servil, por lo cual, hay que partir de los fundamentos mismos del derecho, descodificar los secretos del idioma árabe y conocer a fondo su gramática, pero de manera personal y creativa. Para lograrlo, la *Bidāya* propone los siguientes ingredientes:

> "Hemos compuesto este libro para que *al- muŷtahidu* accede a la categoría de *al-iŷtihādu*, habiendo asimilado suficientes saberes en la gramática, en el idioma árabe y en el arte de los Fundamentos del Derecho", *Bidāya*, t. II, p. 147.

En otro lugar, el mismo propósito está formulado por el propio autor en un tono más firme:

> "El vigor de este libro, tal como lo habíamos dicho antes,[1817] es que el hombre logre una categoría de *al-iŷtihādu* dedicándose lo suficientemente al estudio del idioma árabe y a la Ciencia de los Fundamentos del Derecho", *Bidāya*, t. II, p. 291.

El segundo objetivo que hay que conseguir es conformarse con la categoría de *doctor moderado,*[1818] no en el sentido de que éste no sea radical en sus juicios legales, ni menos aún seguir servilmente otras escuelas jurídicas establecidas, sino en el sentido de conformarse con los saberes que les sean útiles para su oficio de juez en la práctica. Este propósito está confirmado por el propio autor cuando dice:

[1817] El autor se refiere a sus propósitos indicados ya en la página 147 del tomo Segundo de la *Bidāya*.

[1818] S. Gómez Nogales, "Bibliografía sobre las obras de Averroes", p. 382. Creemos que el profesor Nogales quiso traducir "*muqtaṣid*" por "moderado" en vez de "moderno" como aparece en la bibliografía citada, por lo cual se trata simplemente de una errata de imprenta.

> "Hablamos primero sobre lo enunciado en la Ley y sus juicios; luego hablaremos sobre lo no-enunciado (*al-maskūtu ᶜanhu*) objeto de divergencia entre los juristas de las grandes ciudades para que sea como la ley en la mente del jurista,[1819] quiero decir: remitir las cuestiones casuísticas a los fundamentos", *Bidāya*, t. II, p. 111.

Los dos objetivos enunciados en el título antes citado van en conjunto; es decir, si falla alguno de los dos, se puede lograr el otro con una advertencia: la obra no es un modelo perfecto de esfuerzo personal sin imitación servil (*al-iŷtihādu*), sino solamente un paso hacia el mismo.

Pero ello no impide que sea una meta final para quien se contente con acumular saberes para su provecho práctico. Este doble aspecto de la *Bidāya*, indica que su finalidad, o al menos, una de sus finalidades, es aportar las bases teóricas para un posible esfuerzo personal y, a la vez, una práctica de ese mismo esfuerzo.

De ahí que la *Bidāya*, con sus dos objetivos en acción, pudo lograr la primera perfección en espera de alcanzar la última.

- Nihāyyatu al-muqtasidi wa gāyyatu al-muŷtahidi

Este dato, se reafirma otra vez cuando el autor denomina su obra por *nihāyyatu al-muqtasidi wa gāyyatu al-muŷtahidi* o sea, *meta final del faqīh moderado y final último para quien realiza el esfuerzo personal*. La finalidad antes expuesta, es decir, aquella que está ligada con el propósito práctico, se repite en este título y de manera precisa en la parte primera del mismo.

En cuanto a su segunda parte, parece que el autor cambia de actitud, pues no sigue pensando que su obra sea sólo una *Bidāya*, un principio, sino más bien un *fin*, una *gāya*.

[1819] Ibn Rušd utiliza el término *fiqh*. Lo fijado en el texto es – creemos- más adecuado al contexto.

Por lo cual, estamos ante las siguientes posibilidades:

- Que después de componer su obra, el autor se formó la idea de que su *Bidāya* ya no figurara como *principio*, sino como *fin* o *nihāya*. Sólo el análisis de su *Barnāmaŷ* desde el punto de vista cronológico demuestra lo contrario;
- Al contemplar el extraordinario esfuerzo que realizó en su obra, tanto de crítica como de comparación y de causación, le llevaron a creer que la misma podría considerarse un fin para quien pretendiera lograr el grado de *muŷtahid* respetando las reglas de razonamiento jurídico empleados en la *Bidāya*. Al comprobar la metodología empleada en esta obra, nos inclinamos hacia la segunda probabilidad, porque entre otras cosas el autor no parece insistir mucho en ofrecer sus propias opiniones excepto en casos limitados, como tendremos ocasión de acreditar, lo cual consolida la idea de que el autor de la *Bidāya* creía que su obra como tal es un principio para quien aspira al esfuerzo personal sin imitación servil y al mismo tiempo un fin para quien se dedica a lograr la categoría de *muŷtahid*.

Todo el quehacer intelectual del autor en su *Bidāya* gira sobre este doble objetivo, como lo han demostrado varios investigadores: fundamentar el discurso jurídico,[1820] teorizar sus fundamentos [1821] y proporcionar una documentación de base para ello. [1822]

[1820] "[la *Bidāya* de Ibn Rušd] es una obra que no se diferencia en cuanto a sus objetivos de otras obras de su autoría, pues allí intenta, otra vez más, poner leyes y códigos al discurso jurídico". Véase 'Abd ar-Rahmān Telīlī, *Ibn Rušd al-'ālimu*, p. 49.

[1821] *Ibíd.*, pp. 45-48.

[1822] Brunschvig, "Averroès juriste", p. 41.

2. La *Introducción* de la *Bidāya*: más que una finalidad, un proyecto de unidad doctrinal

En su estudio sobre el "Averroes jurista", Brunschvig considera que la introducción de la *Bidāya*, es un condensado de *uṣūlu al-fiqhi.*[1823]

En efecto, allí podemos contemplar magníficamente los pilares de esta ciencia y cómo se debe aprovechar de las mismas en un tratado dedicado a analizar las divergencias entre los juristas y sus causas internas y externas.

En este sentido, Ibn Rušd nos informa sobre su propñsito de la siguiente manera:

> "Mi propñsito en este tratado es afirmar a mí mismo las cuestiones de los juicios objeto de acuerdo y de desacuerdo junto con sus argumentaciones y advertir sobre las diferencias que se recurren como fundamentos y bases sobre las cuales la *šarīᶜa* se calló, y quizás el que *al-muŷtahidu* llegue a disponer de los mismos. Estas cuestiones son en la mayoría enunciadas en la Ley o tienen alguna vinculación directa con lo enunciado y son las mismas cuestiones que fueron objeto de acuerdo o que fueron famosas por su divergencia entre los juristas musulmanes desde los compañeros del Profeta (que Dios esté complacido con él) hasta la llegada de la imitación servil (*at-taqlīdu*)" *Bidāya*, t. I, p. 2.

Teniendo en cuenta esa parte de la introducción, veremos que el primer propñsito de Ibn Rušhd es exponer las cuestiones debatidas entre los *fuqahā''e* conforme a algunos principios y fundamentos, no sñlo de la escuela mālikí sino también de otras escuelas rivales a ésta y de manera especial la escuela de la opinión (*ar-ra''ŷu*).

[1823] *Ibíd.*, p. 44.

La lectura de la *Bidāya* a la luz de su introducción, y de manera general de toda la obra, nos da la casi certeza de que su autor quiso presentar un panorama de opiniones y actitudes fuera de la entonces institucionalizada escuela malikí aunque él mismo tuvo la voluntad – o quizás la esperanza- de componer otro tratado sobre la doctrina que englobase principios y fundamentos de la escuela de Mālik proporcionando el material suficiente para un posible *iŷtihād* en la doctrina del imām de *dāru al-hiŷrati*.[1824]

Pero el hecho de proporcionar el material jurídico para un posible *iŷtihād*, o conformarse con lo expuesto en la *Bidāya* como dice el propio autor, no contiene en nuestra opinión la causa final de la composición de la *Bidāya*.

Habría que buscar otra causa más concreta. Es verdad que los mencionados propñsitos de Ibn Rušd forman parte de su finalidad general, pero creemos que otro propósito implícito animaba al autor a componer su tratado. Nos referimos a este afán de causación tan manifestado en la *Bidāya*. No en vano que algunos estudiosos de la *Bidāya* hayan notado su aspecto axiomático.

En efecto, Ibn Rušd intenta leer el *corpus* jurídico islámico en virtud de su divergencia, desacuerdo y diferencia y no en virtud de su armonía y acuerdo. Si estudia los temas de acuerdo entre los juristas es en función de la divergencia total que existe entre los mismos, como hace con el tema del divorcio sunní y el divorcio *bidᶜī* o sea el divorcio según la Sunna y el divorcio fuera de la misma.[1825]

En cambio, como veremos más tarde, todo el libro está concebido en virtud de la discordancia y la divergencia. Esta lectura justificada por la lógica

---

[1824] *Bidāya*, t. II, pp. 291 y 332.

[1825] *Bidāya*, *Libro del Divorcio*, t. II, pp. 47-48.

misma de la ciencia fundamental („*Uṣūlu al- Fiqhi*), nos hace inclinarnos a que Ibn Rušd pretendía proporcionar la vía magistral de la unidad doctrinal.

Es en esta parte donde deberíamos aludir a su preparación filosófica marcada por la armonía del pensamiento con la realidad, la vinculación de la ciudad virtuosa de la Republica platónica con la ciudad extraviada, abyecta e inmoral de "nuestra *ŷazīra*" de al-Andalus. Ibn Rušd hace uso de su espíritu filosófico y médico marcado por la armonía entre los elementos componentes del cuerpo y de la sociedad para ofrecer una teoría doctrinal unificadora de todas las doctrinas vigentes.

Es muy probable que tal propósito no haya sido tan claro en la mente de Ibn Rušd, o que no haya sido consciente del mismo, pero la fuerza de la armonía conceptual con la cual nuestro jurista y filósofo estaba familiarizado le incitó a ver en la divergencia todo un consenso de unión y de unidad en la mente como en la sociedad, en la teoría como en la práctica.

Añadiendo a esto su compromiso indirecto con la causa almohade, hasta en sus primeras andaduras aristotélicas.[1826]

Por su calidad de funcionario público y en cierta manera como representante ideológico del *Idearium* almohade, nuestro autor pretendía que se regularizaran las divergencias entre los elementos de la sociedad, concebida en

---

[1826] Nos referimos al encuentro de Ibn Rušd con el sultán Abū Ya^{c}qūb y su deseo - expresado por Ibn Ṭufayl (581/1185) a nuestro *faqīh*- de revisar el *corpus* filosófico aristotélico para que fuera accesible fácilmente. Véase una referencia al hecho en al- Murrāqušī: *al- Mu^{c}ŷibu fi taljissi akhbāri almagribi*, al- ^{c}Aryyāne y al- ^{c}Arabī al- ^{c}Alamī (eds.), pp. 353-354; M. Zinhum y M. Garīb, pp. 203-204. Urvoy, por ejemplo, concretizó que "el trabajo de resúmenes de Aristóteles que le valdrá la reputación de comentador por excelencia nació del deseo expresado por la autoridad política." Véase: Urvoy, *Averroes*, trad. esp. p. 95.

su alto grado de unidad tal como estaba formulada en el *Alcorán*,[1827] la de la *Umma* (nación) musulmana frente a una nación cristiana que planteaba recuperar la soberanía sobre el suelo andaluz.

¿Qué más necesitaba una *Umma* desgraciadamente dividida políticamente y fragmentada doctrinalmente que una teoría unificadora al nivel jurídico que pretendiese reformar todo desde el principio? ¿Y donde se cristaliza más la racionalidad unificadora de Ibn Rušd sino en ese esfuerzo unificador y axiomático de su *Bidāya*?

3. Otros aspectos de la finalidad explícitos en los libros de la *Bidāya*

El autor de la *Bidāya* plantea también otros objetivos, algunos ya señalados, otros no. Y lo hace, por ejemplo, cuando insiste sobre el aspecto fundamental de su tratado,[1828] en especial cuando dice:

> "Es este lo que nos pareciñ como causa de divergencia entre la gente y la probabilidad de sus opiniones acerca de esta cuestión. Quisiéramos seguir el mismo proceso [casuístico], pero vimos que ello exigiría extender más nuestro discurso y quizás el tiempo lo impide y lo prudente sería seguir el primero objetivo que habíamos planteado. Sí Dios quisiera facilitar su realización y alargarnos la vida, nuestro objetivo será conseguido". *Bidāya*, t. I, p. 19.

Reflexionando sobre todos los aspectos que constituyen la finalidad de la *Bidāya*, podemos resumirla en dos fundamentales: la superación de la imitación servil y la promoción de *al-iŷtihādu*.

[1827] "Sois la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres: mandáis lo establecido, prohibís lo reprobable y creéis en Dios", *El Alcorán* (III, 106), p. 99.

[1828] *Bidāya*, t. II, p. 289, 173, 165, 162, 152.

3-1. La superación de la imitación servil

La presencia de esta finalidad es manifiesta en toda la obra, empezando por su título, que lo enuncia claramente, hasta las más inesperadas partes de la misma. La vía magistral para superar la imitación servil es, ante todo, renunciar a la casuística porque si no, el esfuerzo personal sería en vano. De ahí que nuestro jurista insista sobre los fundamentos del Derecho en vez de atenerse a sus aspectos de orden casuístico:

> "Nuestro propñsito es los fundamentos reguladores de la Ley (*ŝarᶜ*) y no la enumeración de las casuísticas, siendo infinita la enumeraciñn de éstas". *Bidāya*, t. II, p. 152.

El porqué de ello, no sólo se limita en la imposibilidad de enumerar los casos particulares, sino también porque el tiempo lo cambia todo. ¿Por qué atenerse entonces a la casuística y no salir directamente a proponer nuevos fundamentos?

Además de ello, existe una necesidad enorme de superar la imitación servil: no vamos a seguir a la letra la tesis de algunos estudiosos que defienden el estado de inercia y caducidad que estaba en el orden del día durante la dinastía almorávide, o al menos en sus últimos días antes de su eclipse total. Pues todo el mundo islámico estaba anclado en la inercia después de ser establecidas las escuelas jurídicas del Islam *sunnī*. Señalaremos sólo que fue imposible realizar el esfuerzo personal fuera de las cuatro escuelas más destacadas del entonces mundo islámico.

Sí que hubo algunos esfuerzos personales dentro de las diferentes escuelas, pero más allá de Mālik, de aš-Šāfiᶜī, de Abū Ḥanīfa o de Aḥmad, no se ha podido establecer ninguna otra escuela de cierta autoridad tal como las otras reconocidas históricamente.

El propñsito de Ibn Rušd era superar este estado de inercia y promover *al-iŷtihādu*, pero de ninguna manera lo concibiñ fuera del mālikismo, ni lejos de sus aportaciones sino al contrario, dentro de sus principios y normas.

3-2. La promoción de *al-iŷtihādu*

En la *Bidāya* hallamos muchas variantes del término *al-iŷtihādu*: *al-muŷtahidu*, o quien practica el esfuerzo personal[1829]; *al-iŷtihādu*, o el estado que corresponde al esfuerzo personal[1830]; *iŷtihādihi* [1831] o el esfuerzo personal realizado por un determinado *faqīhun muŷtahidun*; *iŷtihāduhum*, o el esfuerzo personal de uno o varios *fuqahā''e*[1832]

Todas esas variantes indican una realidad y una necesidad: la falta de un esfuerzo personal grandioso que implica renovar los fundamentos de la Ley y adaptarlos a las nuevas circunstancias establecidas. En este sentido, hay que señalar que no en vano toda la *Bidāya* se articula sobre este objetivo renunciando en todo momento a la práctica casuística y de manera particular, cuando sabemos que la denominada *Puerta de al-iŷtihād*, estaba cerrada a todo acceso renovador.

Esta es la realidad. En cuanto a la necesidad, hay que precisar que *al-iŷtihādu* es una obligación, tal como la define, por ejemplo, as-Suyūṭī, cuando afirma que:

[1829] *Bidāya*, t. I, p. 2, 42, 43, 81, 123 y 278; t. II, p. 147 (dos veces), 124 (dos veces), 116 y 332.

[1830] *Bidāya*, t. I, p. 80 (tres veces), 81 (dos veces), 202, 203 (dos veces) y 232; t. II, p. 6, 147, 290 y 291.

[1831] *Bidāya*, t. I, p. 81; t. II, p. 291.

[1832] *Bidāya*, t., I, p., 93 (dos veces).

> "*Al-iŷtihādu* es una obligación voluntaria de cada época y un deber de cada hombre en todo tiempo, pero que se cumple sólo por algunos. Si un *muŷtahidun* deja de existir de entre ellos, todos pecan y contravienen". [1833]

Aun así, la iniciativa de realizarla era un hecho inacabado, tanto por motivos personales de los mismos juristas que, por una razón u otra, evitaron cumplirla, cuanto por motivos políticos graves, como por ejemplo, las limitaciones que pusieron las autoridades políticas a la libertad de pensamiento.

En las circunstancias histñricas y personales de Ibn Rušd ni los juristas fueron incapaces de realizar *al-iŷtihādu*, ni tampoco las autoridades almohades impidieron realizar iniciativas hacia la renovación cultural e intelectual en su imperio. Al contrario, la vida intelectual era tan floreciente que engendró figuras emblemáticas que iban a marcar el destino del pensamiento islámico en al-Andalus y al-Magrib, como el mismo Ibn Rušd.

Si eso fue así, ¿cómo no podría ser de gran urgencia? Pero, ¿cómo es posible realizarla sin los ingredientes necesarios de todo esfuerzo renovador? Ibn Rušd, como jurista concienciado de tal necesidad, aportó lo que creía *Bidāya* de su realización y *nihāya* de su cumplimiento: su obra magistral en Derecho, o sea, su *Bidāya*. De ahí ese espíritu reinante en la obra que huele a urgencia y deber.

3-3. La composición de un Manual de práctica jurídica

Al final de su *Bidāya*, el autor señala que la mayor parte de su obra pertenece a los juicios objeto de cumplimiento por parte de las autoridades. Ello significa, entre otras cosas, que su finalidad, o lo que parece ser, es proporcionar

---

[1833] As-Suyūṭī, *'Irsādu al-muhtadina,* Abū Yaᶜlā al-Baidāwī (ed.), p. 2.

un manual de práctica jurídica para quien lo necesita en su oficio de cadi según la doctrina mālikí.

Este dato señalado en la *Introducción* de la *Bidāya* y anotado en *El Libro de los procesos judiciales*,[1834] demuestra, en parte, la preocupación del autor por componer un manual práctico que ayude a quien le incumbe hacerlo a tener soluciones factibles en situaciones concretas. Y en parte, ayuda a iniciarse en la vía de *al-iŷtihādu*. El título de la obra es firme al anunciarlo como vimos antes.

Ahora bien, una recomposición de la *Bidāya* conforme a esta preocupación práctica por lo diario y lo doctrinario, es posible. Basta con extraer las opiniones de Mālik y de sus compaðeros, y reorganizarlas según los temas debatidos y conseguir así un manual práctico que sirva como guía para los jueces en cualquiera de las situaciones particulares.

De esta manera, no lograríamos sólo tener estas opiniones en función de los problemas planteados, sino también estar capacitados para evitar cualquier confusión con otras opiniones relativas a otras escuelas jurídicas del Islam *sunnī*.

Por ello, es posible una recomposición de la *Bidāya* conforme a esta preocupación teórica por la divergencia entre los juristas, si se procede a la reagrupación de las opiniones según sus titulares. Así se analizan las diferentes facetas de la concordancia y discordancia entre los juristas sobre todos los temas debatidos y con ello se logra recoger un magnifico manual de jurídica práctica. Y parece que la *Bidāya* ofrece esta posibilidad de leerla según el objetivo práctico o teórico planeado.

[1834] *Bidāya*, t. II, p. 355.

3-4. La advertencia sobre los orígenes de la discordancia

Este aspecto de la discordancia entre los juristas, según consta en la *Bidāya*, es también parte de la finalidad planteada por el autor.

Al exponer minuciosamente las causas de la discordancia entre los juristas, o conformarse sólo con enunciarlas sin indicar sus causas,[1835] es posible deducir, conforme a las causas expuestas por el autor, que el origen de la mismas no es ajeno a las fuentes de la Ley establecidas por los jurisconsultos, pues todo se reduce – como tendremos ocasión de comprobar- a sus métodos de lectura e interpretación, si les llegaron o no ciertas tradiciones proféticas de aspecto argumentativo, si recogen ciertas modos de análisis y argumentos en sus procedimientos de estudio.

Sólo un análisis detenido de las causas de la discordancia entre los mismos es capaz de ayudarnos a conocer de primera mano las fuentes de esta discordancia y su índole en la proliferación de las opiniones entre las más importantes escuelas jurídicas del Islam *sunnī*.

* * *

Hemos recorrido la *Bidāya* para comprobar los diferentes aspectos de su composición, estructura, temática, fuentes y finalidad.

A la luz de este recorrido, podemos recoger ciertas conclusiones y observaciones, algunas ya aludidas:

- La problemática de la composición de la *Bidāya*, en su doble aspecto, es decir, su autoría e incorporación tardía del *Libro de la Peregrinación* a la misma, nos parece relativamente resuelta por los siguientes motivos: **a**) Hacemos nuestros los argumentos de los investigadores sobre la atribución de la *Bidāya* a Ibn

[1835] Es, por ejemplo, la cuestion del absentismo del esclavo. Véase *Bidāya*, t. II, p. 77.

Rušd considerándolos bien fundamentados; **b**) nos inclinamos a que sólo se trata de una revisión rutinaria de un tratado que circuló entre los lectores durante más de veinte años y que su autor sentía el deseo de revisarlo, o de realizar una „ediciñn definitiva" del mismo; **c**) Si las causas de esta revisión eran de verdad políticas, no llegaron a determinar la incorporación o no del libro de la peregrinación en la *Bidāya*, pero quizás condicionaron su influencia.

- La estructura de la *Bidāya* es relativamente idéntica a las obras redactadas sobre el derecho comparado musulmán, con leve diferencia en el *Libro de la Peregrinación*[1836] cuya estructura difiere de los demás libros en cuanto a su fisonomía tratadística.

- La *Bidāya* consta de 71 libros. Algunos, como el *Libro de la Oración* (*aṣ-ṣalātu*) y del *Ayuno* (*aṣ-ṣiyāmu*) se repiten, pues hay dos libros en cada precepto*:* el *primero* y el *segundo* que son, por cierto, los libros de más amplitud y longitud de la obra.

- La estructura de la *Bidāya*, concebida por su autor como tratado de fundamentos y no de casuística, es la que condicionó la totalidad de esta obra y delimitó su temática en ciertos limites de planteamiento y análisis.

- La temática de la *Bidāya* es la misma que en otros tratados de su género, más o menos diferente en cuanto al contenido y a la extensión, pero en líneas generales, existe una similitud de cuestiones tratadas al respecto.

- La temática de la *Bidāya* es jurídica. Pero no por ello deja de ser altamente teológica: La primacía interna de la misma exige un orden confesional aunque no lo enuncia directamente: Dios, es la fuente de la verdadera ley, expresada por él en *Alcorán* y explicada fielmente por su Mensajero.

[1836] *Bidāya*, t. I, pp. 232-278.

- La *Bidāya* es un repertorio que trata todos los aspectos vinculados a la vida musulmana y con ello expone la naturaleza de su temática como tratado, no sólo de índole comparativa entre las escuelas jurídicas sino también de índole antropológica.
- Las fuentes de la *Bidāya* son extraordinariamente ricas y diversas, sean implícitas o explicitas, en cuyos saberes pudo aprovecharse el autor que, a veces, omitió señalar su procedencia o autoría, como era frecuente en su época.
- Esas fuentes varían entre las principales recopilaciones de *ḥadices* y de tradiciones proféticas o tratados de jurisprudencia y experiencias personales del autor.
- El autor de la *Bidāya* no recurre sólo a su propia experiencia, sino también a la autoridad de su abuelo, uno de los destacados doctores de la ley islámica y alto representante de la escuela mālikí.
- La fuente principal de la *Bidāya* es Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr respecto a la atribución de las escuelas a sus titulares.
- Aunque Ibn ᶜAbd al-Barr es una referencia casi única en la verificación critica de los dichos proféticos, a veces Ibn Rušd no vacila en criticarle de manera directa o indirecta.
- La *Bidāya* tiene una finalidad que lograr y un objetivo que conseguir. La finalidad está manifestada de manera global en su título, enunciada de manera metódica en su propia introducción y expresada parcialmente en algunos libros que la componen.
- La introducción de la *Bidāya*, más que una finalidad, es un proyecto de unidad doctrinal.
- La lectura de la *Bidāya* a la luz de su introducción y de manera general de toda la obra, nos da la casi certeza de que su autor quiso presentar un panorama de opiniones y actitudes fuera de la entonces institucionalizada escuela malikí.

- Reflexionando sobre todos los aspectos que constituyen la finalidad de la *Bidāya*, podemos resumirlos en dos fundamentales: la superación de la imitación servil y la promoción de *al-iŷtihādu*.
- Es posible extraer un *Manual de práctica jurídica* de la *Bidāya* y agrupar las opiniones jurídicas según sus titulares, lo que indica una finalidad implícita e explicita de la obra.
- La discordancia entre los *fuqahā''e* según consta en la *Bidāya*, forma parte de la finalidad planteada por el autor.

Después de comprobar la composición, estructura, temática, fuentes y finalidad de la *Bidāya*, vamos a analizar ahora su metodología, reflejar sus características y averiguar la naturaleza e índole de su problemática.

Cap. V: Metodología y características de la *Bidāya*

La lectura detenida de la *Bidāya*, su análisis a fondo, no dejan indiferente a nadie ante su particular metodología, ni tampoco ante la peculiaridad de sus características y la transcendencia de su problemática.

El objetivo de este capítulo es analizar la metodología empleada en esta obra y resaltar sus características para examinar luego la serie de problemas que desde la misma surgen.

I. Metodología general: La *Introducción* de la *Bidāya*

En un apartado anterior, hemos comprobado que el espíritu metodológico es patente en la *Bidāya*. Tenemos que precisar ahora que este espíritu se manifesta de manera particular en la introducción de esta obra. Lo mismo habría que decir sobre el espíritu axiomático al que aludimos antes. Si está difundido en toda la obra, es en la introducción donde tiene su fundamento teórico. Por lo cual tendremos que matizarlo partiendo del contenido de la misma.

1. Aspectos generales: precisión metodológica y espíritu axiomático

Es evidente que la *Bidāya* es un tratado de Derecho comparado. Su *introducción* lo dice todo, pues allí donde se intensifica todo el programa de investigación que el autor plantea cumplir:

> "Mi propñsito en este tratado es afirmar a mí mismo las cuestiones de los juicios objeto de acuerdo y de desacuerdo junto con sus argumentaciones y advertir sobre las diferencias que se recurren como fundamentos y bases sobre las cuales la *šarīᶜa* se calló, y quizás el *muŷtahidu* llegue a disponer. Estas cuestiones son en la mayoría enunciadas en la Ley o tienen alguna vinculación directa con lo enunciado y son las mismas cuestiones que fueron objeto de acuerdo o que fueron famosas por su divergencia entre los juristas

musulmanes desde los compañeros del Profeta (que Dios esté complacido con él) hasta la llegada de la imitación servil (*at-taqlīdu*)". *Bidāya*, t. I, p. 2.

Como se desprende de este texto, el autor tiene claro su objetivo: poner de manifiesto los juicios que hayan sido objeto de acuerdo o desacuerdo entre los juristas. Pero este objetivo no sería firme si no se le añade el análisis de los argumentos que lo fundamentan. Tal planteamiento es necesario al saber que sobre los mismos argumentos las escuelas jurídicas suelen fundar sus opiniones y formular sus posiciones. De ahí que la búsqueda de las causas que explican el desacuerdo entre los juristas sea una constante en la *Bidāya*.

La primera impresión que nos deja la *introducción* es su espíritu metodológico: el autor conoce *a priori* lo que tiene que hacer, y con una precisión [1837] tal que resulta incomparable con otros tratados de la misma disciplina como, por ejemplo, en *nukatu al-jilāfi*, otra obra de gran rango en su materia.

La división de las cuestiones que el autor detalla después da una idea de cómo concibe las cuestiones analizadas y cómo entiende el planteamiento empleado en su estudio así como la metodología utilizada.

Por todo ello resulta lógico afirmar, como ya hicimos, que el espíritu axiomático de la *Bidāya* es patente.

La preocupación del autor por el aspecto metodológico de su obra le dejó indiferente ante cualquier aspecto político o ideológico que pudiera surgir a raíz

---

[1837] El mencionado término nos recuerda una observación hecha ya en 1944 por un conocido Representante del Ministerio Público en el Juzgado de Paz de Tetuán, don E. Franco De Viguera cuando dice refiriéndose a la *Bidāya*: "Nosotros que iniciamos su lectura en una impresión hecha en El Cairo sin fecha, con don Carlos Quirós, profesor del Centro de Estudios Marroquíes, y quedamos maravillados de su sintética precisión tecnológica…". Véase F. De Viguera, "Derecho musulmán", *Información Jurídica*, nota n° 7, p. 6.

de su análisis de las cuestiones planteadas por la ciencia, vinculada de una manera u otra a la problemática política. Cruz Hernández, quien conoce a fondo este aspecto, comenta la introducción de la *Bidāya* con esas palabras:

> "La introducciñn de la *Bidāya* es una explicación de las causas de las discordancias de la casuística jurídica, y casi una justificación de su real existencia. No se trata de un problema socio-histñrico, sino metodolñgico".[1838]

En los próximos párrafos, resaltaremos más indicios sobre este aspecto de gran envergadura en este género de estudio jurídico comparativo. El discurso analizado en la *Bidāya* parte de una problemática general, pero muy determinada a la vez: las vías de recepción de los juicios. La necesidad de analizarlos emana de su importancia a la hora de definir tal o cual actitud de los juristas ante una determinada cuestión debatida.

1-1. Vías de recepción de los juicios

El conocimiento de las diferentes vías de donde se reciban los juicios es indispensable por la simple razón de que representan la mayor causa del desacuerdo entre los juristas, problemática fundamental que preocupa en la *Bidāya*, entre muchas cosas como tendremos ocasión de comprobar.

De hecho, el autor precisa que esas vías son cuatro, de las cuales, sólo tres fueron enunciadas por la Ley divina. Los juicios sobre los cuales la Ley mantuvo silencio, han de alcanzarse mediante la analogía:

> "Las vías por donde se reciben los juicios procedentes del Profeta, que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, son categóricamente, tres: vocablo, acto y afirmación. En cuanto a los juicios que no hayan sido objeto de enunciación por la Ley [Divina], la

---

[1838] *Exposición de la "Republica" de Platón* por Averroes, 2 ª ed. Estudio Preliminar, p. L.

mayoría [de los juristas] dijeron que, para lograrlos, hay que seguir la vía de la analogía. Los zahiríes la calificaron de falsa, puesto que aquello que sobre el cual la Ley no haya pronunciado nada, no tiene ningún juicio y el argumento de la razón lo testifica, pues los eventos entre los humanos son infinitos (*gayru mutanāhiyatin*), mientras los textos, las acciones y las afirmaciones son finitos (*mutanāhiyatun*), y es imposible compaginar lo infinito con lo finito (…) En cuanto a la cuarta vía, es cuando se entiende de un juicio positivo correspondido a una situación, lo contrario del mismo, o anular un juicio positivo de una cosa si ésta no existiese". *Bidāya*, t. I, pp. 2-3.

Como está claro y directo en este texto, los juicios pronunciados por la Ley divina son cuatro: El *vocablo*, el *acto*, la *afirmación* y el argumento del discurso o *dalīlu al-jiṭābi*. Veámoslos en detalle:

- El vocablo (*al-lafẓu*)

Sobre el vocablo dice Ibn Rušd:

"Las categorías de los vocablos de donde provienen los juicios de as-*samᶜe*, son cuatro: tres son objeto de concordancia y el cuarto es objeto de discordancia. Los que son objetos de concordancia son: un vocablo general designado a lo general; o particular designado a lo particular; o particular designado a lo general". *Bidāya*, t. I, p. 2.

En este texto, se enumeran las categorías de los vocablos de donde provienen los juicios e indica cuáles de los mismos son objeto de acuerdo o desacuerdo entre los juristas.

La proveniencia de estos vocablos es de carácter textual o si preferimos usar la terminología teológica islámica, de carácter auditivo o *samᶜī*. Pero su ordenamiento, tal como hace el autor en su *introducción*, o como procede a analizarlos después, es de carácter racional, pues los clasifica en un vocablo general designado a lo general, un particular designado a lo particular y un particular designado a lo general.

El ejemplo que pone Ibn Rušd a la primera categoría de vocablos, es decir, el *vocablo general designado a lo general*, es la prohibición incluida en la azora de la *Mesa*, versículo 3[1839] que dice así: "Se os declaran ilícitos: la carne de animal que haya muerto, la sangre, la carne de cerdo".[1840]

El argumento empleado por él es que "los musulmanes se pusieron de acuerdo sobre la generalidad del vocablo *jinzīr* o cerdo que incluye todos los especies de *jinzīr* excepto si se trata de los homónimos como el *jinzīr* del agua".[1841] La prohibición es tajante por la claridad del vocablo y su sentido general.

En cuanto al ejemplo puesto en la segunda categoría, la del *general designado al particular*, es el imperativo formulado en la azora del *Arrepentimiento*, 103 que dice así: "Toma [Muḥammad] parte de sus riquezas como limosna: los lavarás y los purificarás [mediante la misma]."[1842]

El argumento utilizado por el autor es "la unanimidad de los musulmanes sobre la obligatoriedad de la *azaqa* que no sea necesariamente en todo tipo de bienes". [1843]

[1839] Según la versión de *Warš* y la lectura de *Nāfiᶜe*. Ambas están oficializadas en el mundo islámico de tendencia sunní. No hace falta señalar que utilizamos esta versión con su debida traducción al castellano realizada por Juan Vernet.

[1840] *El Corán*, Vernet (trad.), la Tabla: 4.

[1841] *Bidāya* , t. I, p. 3.

[1842] *El Corán*, Vernet (trad.), El Arrepentimiento: 104. Es de suma importancia la matización que hemos puesto a este versículo para que sea comprensible según el contexto, dato omitido, por cierto, por el traductor que no indica que mediante la limosna el Profeta lava y purifica a los creyentes.

[1843] *Bidāya* , t. I, p. 3.

La tercera categoría, es la del *particular* designado a lo *general*. El ejemplo que pone el autor está tomado de la azora del *Viaje Nocturno* que dice así: "no les digas [a vuestros padres] „¡Uf!" ni les recrimines".[1844] Este vocablo, comenta Ibn Rušd, es parte de la advertencia designada por lo prñximo a lo alto. Se entiende de ello la prohibición de todo tipo de agresión e insulto a los padres o cualquier otra forma que sea más fuerte.[1845]

La enumeración y clasificación de estos vocablos, como vemos, indican que el autor, y en general todos los juristas islámicos, efectuaron la *inducción* de todos los juicios hallados en las dos grandes y autorizadas fuentes, es decir, el *Alcorán* y la *Sunna*. El entendimiento de tales categorías de vocablos determina la naturaleza del juicio emitido y la posición adoptada ante una situación determinada y por consiguiente determina la transcendencia de la concordancia o discordancia entre los juristas sobre la misma.

Los juicios legales son, en origen, *vocablos* o *expresiones* formulados desde un idioma[1846] particular y dedicados a la gente supuestamente nativa en este idioma.[1847]

La comprensión del discurso legal es condición indispensable para su buena aplicación como afirma Ibn Zikrī (900/1494), por ejemplo.[1848]

[1844] El Viaje Nocturno, 24.

[1845] *Bidāya* , t. I, p. 2.

[1846] "El Alcorán – dice aŠ-Šāfiᶜī- demuestra que no hay nada en él que no sea en el idioma de los árabes". *Ar-Risālatu*, M. Šākir (ed.), p. 42.

[1847] Jallāf, *Uṣūlu al-fiqhi*, p. 142.

[1848] Ibn Zikrī at-Tilimsānī, *gāyatu al-marāmi*, M. Mašnān (ed.), p. 449.

De ahí que el entendimiento de los mismos exige un mínimo de claridad para que sean aplicados como sentencias y juicios tal como lo aclara sutilmente al-Bāŷī en su *iḥkām*.[1849]

Los ulemas musulmanes, cada cual por su lado, explicaron y comentaron las fuentes sagradas que comprenden el *Alcorán* y las Tradiciones Proféticas. Los juristas, partiendo de las diversas disciplinas sobre el núcleo de la palabra divina, desarrollaron su investigación intentando lograr un entendimiento claro y coherente con la finalidad suprema de la Ley. Si sobre algunas expresiones o vocablos se pusieron de acuerdo, sobre otros intentan suavizar sus puntos de vista. Los fundamentos del Derecho, sobre los cuales se edifica el conocimiento de los juicios legales según al-Bāŷī,[1850] son la historia de este quehacer racional, lingüístico y literario llevado a cabo sobre la palabra divina. Por eso, la mayoría de los tratadistas se cuidaron de prologar sus tratados en los Fundamentos del Derecho por la investigación de los vocablos y su significado, como es el caso de Abū Bakr al- Ŷaṣṣāṣ (370/980),[1851] de al-Māzarī (536/1141),[1852] de al-Qarāfī,[1853] de aš-Šīrāzī (476/1083), [1854] así como otros más.

[1849] Al-Bāŷī, *Iḥkāmu al-fuṣūli*, Turkī (ed.), pp. 174-189.

[1850] *Kitābu al-ḥudūdi*, Nazīh Ḥammād (ed.), p. 36.

[1851] Al-Ŷaṣṣāṣ, *al-fuṣūlu*, an-Našmī (ed.), t. II, pp. 6-76.

[1852] Al-Māzarī, *iḍāḥu al-maḥṣūli*, aṭ-Ṭālbī (ed.), pp. 158-187.

[1853] *aḏ-ḏajīratu*, Ḥiŷŷī (ed.), t. I, pp. 74-78.

[1854] *Al-lumaᶜu fī al-fiqhi*, Mastū y Badīwī (eds.), pp. 41-42 y 116-118.

- El Acto (*al-fiᶜlu*)

La segunda vía de donde provienen los juicios legales es el *acto* o *al-fiᶜlu*.[1855] No es necesario señalar que por *acto*, se indica lo que hizo el Profeta según la voluntad de Dios o de sí mismo. Los juristas están unánimes sobre que el acto del Profeta o el Mensajero de Dios - para ser más coherentes con el contexto auditivo y textual de los juicios legales- está condicionado por un significado, más o menos manifiesto u oculto, detallado o resumido, y por consiguiente, está siempre sometido a un detenido análisis racional de fondo. Un mālikí, Al-Qarāfī, matiza el *acto del Mensajero* de Dios con estas palabras:

> "Si aclara un resumido, su juicio es el mismo de este resumido en la obligaciñn, en la obligación opcional (*an-nadbu*) o en la permisibilidad; si no es así e incluye una virtud,[1856] está designado a la obligaciñn como en Mālik -que Dios lo tenga en su Gracia-, Ibn al-Qaṣṣār, al-Abharī y al-Bāŷī; en algunos šāfiᶜīes, está designado a la obligaciñn; en aš-Šāfiᶜī, está designado a la obligaciñn opcional (*an-nadbu*); en al-Cādī Abū Bakr y al-Imām Fajru ad-Dīnn [ar-Rāzī] y la mayoría de los muᶜtazila, está designado a la abstención (*al-waqfu*). Si no incluye ninguna virtud, como la comida, la bebida y la vestimenta, está designado a la permisibilidad como en al-Bāŷī y a la obligación opcional (an-*nadbu*) como en algunos de nuestros compañeros. En cuanto a su confirmaciñn de un acto, está designado a la permisibilidad".[1857]

En el autor de la *Bidāya*, hallamos similares significaciones del *acto*. En primer lugar, deja claro que esta categoría es la fuente de donde más provienen

---

[1855] En árabe, *al-fiᶜlu* indica al mismo tiempo, el *verbo* y el *acto*. Ambos están conexionados entre sí si entendemos que *al-fiᶜlu* como *acto* es la realización de un *verbo* ideado.

[1856] Al-Qarāfī utiliza el la palabra *qurba* que significa cualquier virtud que haga posible acercarse a Dios.

[1857] Al-Qarāfī, *aḏ-ḏajīratu*, Ḥiŷŷī (ed.), t. I, p. 106.

los juicios legales. Luego señala las diferencias sobre la misma existentes entre los juristas:

> "Algunos dicen que los actos no expresan un juicio, porque no tienen fñrmulas; otros que opinan que los actos representan una fuente de juicio, divergieron sobre la naturaleza del juicio que les corresponde. Algunos dijeron que están designados a la obligación (*al-wuŷūbu*), otros a la obligación opcional (*an-nadbu*). Lo más preferente entre los destacados [juristas] es que si los actos aclaran un resumido obligatorio, están designados a la obligación; si aclaran un resumido de opcional obligación, están designados a la obligación opcional. Si no aclaran un resumido, siendo parte de una virtud de acercamiento (*al-qurbatu*), están designados a la obligación opcional; si son parte de lo permisible, están designados a la permisibilidad". *Bidāya*, t. I, p. 4. [1858]

Se ve, pues, que cada clase de acto profético genera una determinada categoría de juicios legales en proporción a si este acto incluye o no una virtud. De este modo, tenemos cuatro categorías de juicios legales: la *obligación pura*, la *obligación opcional*, la *permisibilidad* y la *abstención*. La *prohibición* queda fuera del acto profético, porque no consta que el Profeta hiciera acto alguno que no fuera virtuoso conforme al texto coránico. [1859]

- La aprobación (*al-iqrāru*)

Si el acto del Profeta está calificado como fuente de Derecho, también lo es la *aprobación de un acto*, sólo que éste proviene del Profeta como afirmante y no como actor. El Profeta no es el protagonista del *acto*, sino su testigo y aprobador. Si es así, el *acto* o *dicho* realizado por una persona ajena al Profeta, merece ser valorada positivamente por éste, y por ende, merece calificarse como

---

[1858] Véase también Ibn Rušd, *aḍ-ḍarūriyyu fī al-fiqhi*, ᶜAlawī (ed.), p. 133.

[1859] Los Partidos: 21; al-Aᶜraf: 157 y 158; La Familia de ᶜImrān: 31; La Luz: 63.

una vía más para la formulación de los juicios legales. Tampoco la aprobación queda fuera de la prohibición, porque, no consta que el Profeta haya aprobado ni consentido cualquier acto que no sea virtuoso.[1860]

Son estas las significaciones que aporta Ibn Rušd cuando define así la aprobación:

> "Su aprobaciñn – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - de un acto realizado en su presencia y que haya sido categóricamente sabido que lo haya visto y lo haya aprobado, demuestra que este acto pueda suceder como tal y calificarlo como obligación si fuera un juicio legal o considerarlo como permitido si se cree que podría haber sido prohibido siendo demostrada su infalibilidad - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - en lo que había predicado o aprobado".[1861]

-Vocablo objeto de discordancia (*dalīlu al-jiṭābi*)

Este término, incluido en otro más general denominado *mafhūmu al-jiṭābi*, es definido por al-Māzarī, como lo indecible que está en contra de lo que haya sido pronunciado como juicio [1862] y que los tratadistas suelen llamar *mafhūmu al-mujālafati* o significado de la contrariedad.[1863]

En su *mujtaṣaru al-mustaṣfā*, Ibn Rušd define *dalīlu al-jiṭābi* y sus sub-categorías de la siguiente manera:[1864]

[1860] Este sentido va a aparecer en la definición de Ibn Rušd a *la aprobación*.

[1861] Ibn Rušd, *aḏ-ḏarūriyyu fī al-fiqhi*, ᶜAlawī (ed.), p. 133.

[1862] Al-Māzarī, *iḍāḥu al-maḥṣūli*, aṭ-Ṭālbī (ed.), p. 333.

[1863] Al-Qarāfī, *aḏ-ḏajīratu*, Ḥiŷŷī (ed.), t. I, p. 102.

[1864] No hemos visto necesario escoger los ejemplos utilizados por el autor para cada sub-categoría.

> "Es cuando llega bajo un sujeto condicionado por un adjetivo (…); o condicionado por uno de los signos de condiciñn (…); que el juicio llega delimitado con ciertos signos de delimitaciñn (…); o que un sujeto es condicionado con un adjetivo de finalidad".[1865]

Por su complejidad, el *vocablo* se halla siempre en el origen de la disconformidad entre los juristas porque genera cierta confusión a la hora de averiguar su rango legal en los juicios establecidos entre lo prohibido, lo admisible y lo aprobado.

El ejemplo[1866] mediante el cual ilustra Ibn Rušd esta categoría, o sea, el dicho del Profeta: [1867] "A las ovejas del pastoreo (*as-Sā'imatu*), el azaque",[1868] es objeto de divergencia entre los juristas, porque algunos entienden del mismo que de las ovejas que no sean enviadas al pastoreo, no es obligatorio pagar ningún azaque.[1869]

1-2. Lo indecible (*mā sakata ᶜanhu aš-šarᶜu*)

La otra vía de recibir juicios legales es *al-qiyāsu* o analogía. La causa de recurrir a esta vía es que a veces existen casos sobre los cuales la Ley no pronunció ninguna sentencia. Por eso, la mayoría de los juristas plantearon

---

[1865] Ibn Rušd, *aḍ-ḍarūriyyu fī al-fiqhi*, ᶜAlawī (ed.), pp. 119-120.

[1866] Es el mismo utilizado por al-Māzarī (536/1141) en su *iḍāḥu al-maḥṣūli*, aṭ-Ṭālbī (ed.), p. 334 y al-Qarāfī en *aḏ-ḏajīratu*, Ḥiŷŷī (ed.), t. I, p. 63, entre otros.

[1867] Según al-Gumārī (1380/1960), el mencionado dicho no existe como tal en los repertorios de la Tradiciones Proféticas, pero si su significado. Véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīŷi aḥādīṯi al-bidāyati*, t. I, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), pp. 83-84.

[1868] El dicho en su conjunto se halla en al-Bujārī, t. I, *Libro de la Limosna Legal*, n° 1454, pp. 354-355.

[1869] *Bidāya*, t. I, p. 3.

remediarlo con la analogía, excepto en los zahīríes que la califican de infundada.

Sin embargo, como bien afirma Ibn Rušd en su introducciñn, el argumento de la razñn demuestra su utilidad, "porque los hechos entre los humanos son infinitos, mientras los textos, los actos y las aprobaciones son finitos, y es imposible que lo infinito sea contrapuesto a lo finito". [1870]

Si la Ley no se pronunció sobre algún caso concreto, es que no forma parte de su competencia, o que dejó a los creyentes la libertad de escoger lo que les valga como juicio teniendo gracia de los mismos. Sólo que, para establecer los códigos de convivencia entre los hombres, hay que escoger ciertas medidas que, mediante la analogía, deben ser coherentes con la finalidad suprema de la Ley.

1-3. Las versiones del imperativo (*al-amru*)

Acerca de las significaciones que se desprenden de los vocablos utilizados como vía de recepciñn de los juicios, dice Ibn Rušd:

> "En cuanto a las significaciones que se derivan de los vocablos dirigidos a los encargos legales, son en lo sumo: imperativos, prohibiciones u opciones". *Bidāya*, t. I, p. 4.

Distinguir entre estas tres categorías de vocablos que se utilizan como vías de emitir juicios, es sumamente sugerido a la hora de escoger un juicio sobre ciertos casos jurídicos.

La diferencia entre ambos es bastante confusa e invisible. Por ello, hay que tener en cuenta, entre otros, la finalidad de la Ley en permitir o prohibir

---

[1870] *Bidāya*, t. I, p. 2.

ciertos casos en que para lograr su juicio legal hay que ahondar mucho en sus significaciones legales.

Las categorías de lo imperativo no son del mismo orden, ni tampoco del mismo rango jurídico. De ahí que haya que diferenciar entre sus significaciones establecidas según sus vocablos mediante los cuales están expresados. Ibn Rušd los define así:

> "Si del imperativo se entiende la determinaciñn y cuyo incumplimiento lleva al castigo (*al-ᶜiqābu*), se denomina obligación; si del mismo se entiende la recompensa (*at-tawābu*) sobre un acto cuyo incumplimiento no lleva al castigo, se denomina obligación opcional (*an-nadbu*)", *Bidāya* , t. I, p. 4.

1-4. Las versiones de la inhibición (*an-nahyu*)

Lo antes dicho sobre las categorías del imperativo es también idéntico a las versiones de la inhibición. Veámoslas a continuación:

> "De lo mismo es aplicable a la inhibiciñn: si de ésta se entiende la determinaciñn y cuyo cumplimiento lleva al castigo, se denomina prohibido e interdicto; si del mismo se entiende la apelación a renunciar a un acto sin que ello incluya un castigo, se denomina desaprobado", *Bidāya*, t. I, p. 4.

Después de la categorización de las vías de recepción de los juicios legales y los vocablos mediante los cuales se expresan, Ibn Rušd las califica como sigue:

> "Las categorías de los juicios legales que se derivan de estas cinco vías son: la obligación, la obligación opcional, la prohibición, la desaprobación y lo opcional que es lo permitido", *Bidāya*, t. I, p. 4.

Retomando un poco este procedimiento de categorización y clasificación de las vías de recepción de los juicios legales, podemos decir que a nadie dejaría

indiferente este espíritu axiomático y ordenador al que muchas veces aludimos. Lo más significativo del mismo es que está enunciado desde el principio en la introducción de la *Bidāya* y aplicado a la letra durante el análisis de los diferentes temas en ella tratados.

La toma de conciencia por su transcendencia e importancia en determinar la naturaleza de cada juicio legal es clara en la introducción; por eso, el autor se dedica a reflexionar ahora sobre la discordancia que siempre se genera entre los juristas a causa de la inexactitud de ciertas opiniones en entender el significado requerido de cada vocablo utilizado como expresión directa e indirecta de tal o cual juicio legal.

1-5. La discordancia sobre las versiones del imperativo y de la prohibición

Sobre este aspecto de la discordancia entre los juristas, escribe Ibn Rušd:

> "Si estos vocablos revisten estas versiones, ¿a qué sentido lleva el imperativo en las mismas? ¿A la obligación determinante o a la obligación opcional tal como se diría en la definición de lo obligatorio y de lo opcional? ¿O se renuncia a pronunciarse sobre el mismo hasta que un argumento fundamenta uno de los dos? Todo ello es objeto de discordancia entre los juristas en los tratados de los Fundamentos del Derecho. Lo mismo es aplicable a las versiones de la inhibición: si indica la desaprobación o la prohibición o ninguna de las dos, es también objeto de discordancia; los casos correspondientes al juicio o se indican mediante un vocablo de un único significado conocido en el arte de los fundamento del Derecho por el *texto* cuya obligatoriedad de aplicación no implica ninguna discordancia, o se indican mediante un vocablo de varias significaciones. Este vocablo se divide en dos categorías: o que su significación indica con carácter análogo la desaprobación y la prohibición, hecho conocido en los Fundamentos del Derecho por el resumido (*al-muŷmalu*) y no consta que exista ninguna discordancia sobre su inhabilidad de generar juicio, o que indica algunas de esas significaciones más que otras, hecho conocido por el *más manifiesto* o el *menos improbable* según los sentidos que sobre él caigan. Si se presenta con carácter absoluto,

se le considera según las significaciones que en él son manifiestas hasta que se presente el argumento de considerarlo como probable". *Bidāya*, t. I, p.3.

La formulación general de este aspecto de divergencia entre los juristas según el autor es esta:

"De esta manera, existe una divergencia entre los juristas sobre los dichos legales bajo tres signos: en la equivocidad existente en el vocablo de la cosa al que corresponda el juicio, en la equivocidad existente en la *alif* (la letra A) y la *lām* (la letra L) [de la definición] vinculados con el género de la misma cosa, si con ella se indica lo general o lo particular y en la equivocidad existente en los vocablos del imperativo y de la inhibiciñn" *Bidāya* , t. I, p.3.

Las significaciones de los vocablos mediante los cuales la Ley emite sus juicios, no son siempre evidentes. Hay que entenderlos primero, clasificarlos segundo y desde luego, utilizarlos como criterios de juicio para lograr cierta coherencia entre lo pronunciado y lo no pronunciado en sus correspondientes categorías.

De ahí la urgencia de determinar las causas de la discordancia entre los juristas, tema principal de la *Bidāya*.

1-6. Las causas de la discordancia

Consciente de esta urgencia, el autor de la *Bidāya* intenta delimitar las diferentes causas de la discordancia en siete categorías partiendo de las clasificaciones anteriores expuestas en el texto citado:

- La primera: ida y vuelta de los vocablos entre lo *general* designado a lo *general* y lo *particular*; vocablo *particular* designado a lo *particular* y lo *general*; o que tenga o no su argumento de discurso (*dalīlu al-jiṭābi*);
- La segunda: equivocidad del vocablo con sus categorías;
- La tercera: la diferencia en la gramatización (*al-iᶜrābu*);

- La cuarta: ida y vuelta del vocablo entre la verdad y la alegoría;
- La quinta: la absolutidad del vocablo y su delimitación;
- La sexta: la divergencia entre los argumentos y sus correspondientes categorías. [1871]

De esta manera, las causas entre los juristas quedan delimitadas. Pero Ibn Rušd no se preocupa – y con razón- de otras causas que posibilitan la discordancia mediante la violencia, porque ello está fuera de la consideración jurídica que plantea las causas intrínsecas de la problemática jurídica y no ajenas a la misma, como son, por ejemplo, las pasiones particulares motivadas por cierta ideología exclusivista y radical.

La problemática jurídica planteada en la *Bidāya* es de orden epistemológico y no ideológico. Por este motivo, la delimitación de las causas de la discordancia entre los juristas revistiñ este aspecto sintetizado por Ibn Rušd en su introducción y estudiado detalladamente en cada paso de su *Bidāya*.[1872]

II. Metodología particular: Una obra armónicamente estructurada

En anteriores capítulos hemos reseñado la estructura de la *Bidāya* señalando que mediante sus 71 libros pudo abarcar la totalidad de las cuestiones jurídicas planteadas entonces por los fundamentos del Derecho en su día, y estudiados detenidamente por el autor.

Lo que quisiéramos hacer ahora, a la luz de los datos recogidos de su introducción metodológica, es exponer en los límites posibles de la misma *Bidāya*, una sub-metodología manifestada bajo forma de preámbulo a cada tema o cuestión debatida. En estos preámbulos el autor resume las cuestiones del

---

[1871] *Bidāya*, t. I, p. 4.

[1872] Trataremos las causas de la discordancia con más detalle en los próximos capítulos.

juicio o el discurso legal antes de analizar detenidamente las cuestiones objeto de discordancia o concordancia.

Vamos, pues, a exponer las diferentes formas y contenidos de estos preámbulos para detallar lo que antes calificamos como gran logro de la *Bidāya*, es decir, su metodología y espíritu axiomático.

1. Formas y contenido de los Preámbulos de la *Bidāya*

Subrayamos en primer lugar, que a cada libro de la *Bidāya* el autor pone un preámbulo correspondiente a su temática, y por consiguiente queda diferenciado, más o menos, de los otros preámbulos en cuanto a la forma, al contenido o a la matización de las cuestiones objeto de estudio y análisis.

El caso del *Libro del ŷihād*,[1873] es único, pues tiene dos preámbulos, el primero, cuando el autor aborda el tema de la guerra con los infieles y el otro, cuando expone los juicios del botín y sus categorías. Ambos preámbulos están concebidos para abarcar un tema tan transcendente como es la guerra. Reproduzco en continuación los dos preámbulos:

> "El discurso general sobre este tema se limita a dos cuestiones: la primera, sobre el conocimiento de los pilares de la guerra; y la segunda sobre el conocimiento de los juicios acerca de los bienes pertenecientes a los combatidos una vez apropiados por los musulmanes". *Bidāya*, t. I, p. 278.

> "El discurso integral de los fundamentos de la segunda cuestiñn consiste en siete capítulos: el primero, sobre el juicio del quinto; el segundo sobre los juicios del cuatro quincenal; el tercero, sobre el juicio de los botines; el cuarto, sobre el juicio de los bienes de los musulmanes hallados en propiedad de los impíos; el quinto, sobre el juicio

[1873] *Bidāya*, t. I, pp. 278-298.

de las tierras; el sexto, sobre el juicio del botín; el séptimo, sobre los juicios del tributo y los bienes tomados por conciliaciñn", *Bidāya* , t. I, p. 285.

En los demás libros el autor se conforma sólo con anunciar las cuestiones objeto de debate sin facilitar, como suele hacer en otros libros, los datos correspondientes a los mismos.

El ejemplo más claro de este procedimiento lo tenemos en el *Libro del absentismo* (*al-,ilāu'*).[1874] A este libro, el autor evita poner ningún preámbulo, sino que se conforma con definir el fundamento del absentismo en el *Alcorán* y en la jurisprudencia:

"El absentismo es cuando el marido jura que no realice sus obligaciones matrimoniales durante un periodo que supera a cuatro meses, que se delimita en cuatro meses o de manera indefinida según la discordancia producida posteriormente". *Bidāya*, t. II, p. 74.

Este procedimiento, está seguido también en los libros *de la asimilación perjudicial* (*aẓ-ẓihāru*),[1875] *del préstamo* (*al-qirāḍu*),[1876] *de la división* (*al-qismatu*),[1877] *de la seguridad para una deuda* (*ar-ruhūnu*),[1878] *del traslado del*

[1874] *Bidāya*, t. II, pp. 74-78.

[1875] *Bidāya*, t. II, pp. 78-86.

[1876] *Bidāya*, t. II, pp. 178-184. Ibn Rušd define este término de la siguiente manera: "*al-qirāḍu* es cuando un hombre dé un capital a otro para que éste lo invierta sacando de ello un máximo de interés según lo pactado con su propietario, es decir, el tercio, el cuarto, o la mitad de las ganancias". *Bidāya*, t. II, p. 178.

[1877] *Bidāya*, t. II, pp. 199-204.

[1878] *Bidāya*, t. II, pp. 204-210.

endoso de la deuda (*al-ḥiwālatu*),[1879] *de los delitos de sangre* (*ad-diyyātu fī an-nufūssi*).[1880]

Tampoco pone su debido preámbulo al *Libro del duelo* (*al-ihdādu*),[1881] quizás porque es parte del *Libro del divorcio*[1882] o una variación del matrimonio. Una vez éste haya sido consumido, hay que definir las obligaciones de la viuda y su estado legal después de la muerte de su cónyuge. Por eso, el autor se conforma sólo con señalar el consenso y discordancia entre los juristas sobre este tema y sus diferentes formas y argumentos.

En cuanto al los libros de *las ventas anticipadas [de los árboles sin fruta]* (*al-ᶜuryyatu*),[1883] *de los salarios* (*al-ŷuᶜalu*),[1884] y *del juramento* (*al-qasāma*),[1885] el autor se conforma sólo con recoger las diferentes opiniones de los *fuqahā¨e* sobre los temas allí debatidos con sus debidas causas, como suele hacer en la totalidad de su *Bidāya* y a veces precediendo las argumentaciones de los juristas con una definición de ciertos conceptos, como por ejemplo su definición de los salarios que dice así:

[1879] *Bidāya*, t. II, pp. 224-226.

[1880] *Bidāya*, t. II, pp. 306-313.

[1881] *Bidāya*, t., II, pp. 92-93.

[1882] Bidāya , t. II, p. 93.

[1883] *Bidāya*, t. II, pp. 163-165.

[1884] *Bidāya*, t. II, pp. 177-178.

[1885] *Bidāya*, t. II, pp. 320-324.

"*al-ŷuᶜalu* es un alquiler sobre un beneficio de esperado facticio, como poner la condición de curación al médico, la perfección al maestro y el hallazgo del esclavo huido al buscador", *Bidāya*, t. II, p. 177.

En otros libros, como el *de la concordia* (*aṣ-ṣulḥu*),[1886] el autor se conforma con enunciar el fundamento legal de esta cuestión en el *Alcorán* [1887] y en las Tradiciones [1888] e indica sus diferentes aspectos de concordancia y discordancia entre los juristas.

Pero en otros libros, como el *de la restitución* (*al-istiḥqāqu*),[1889] de *la garantía* o *de la adopción* (*al-qafālatu*),[1890] *del traslado del endoso de la deuda* (*al-ḥiwālatu*)[1891] y *del depósito* (*al-wadīᶜa*),[1892] el autor indica sólo que sus cuestiones son objeto de discordancia y procede a analizar las causas de la misma, como por ejemplo sobre ciertos aspectos de la *qafāla* tales como su

---

[1886] *Bidāya*, t. II, pp. 221.

[1887] "La concordia es un bien", *El Corán*, Las mujeres: 127.

[1888] Lo que se transmitió del Profeta –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- de manera elevada y restringida en ᶜUmar: "Realizar la concordia es permisible entre los musulmanes siempre cuando no sea para permitir lo ilícito o prohibir lo lícito". Véase la crítica a esta tradición y las fuentes de su procedencia en Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, Marᶜŝlī y Šallāq (eds.), pp. 90-96.

[1889] *Bidāya*, t. II, pp. 237-245

[1890] *Bidāya*, t. II, pp. 221-224.

[1891] *Bidāya*, t. II, pp. 224-226.

[1892] *Bidāya*, t. II, pp. 233-234.

género, su tiempo, su juicio, sus condiciones y dónde debería de ser aplicado.[1893]

Mientras en otros libros, como los de *las madres de los hijos* (*ummahātu al-awlādi*),[1894] *de los delitos* (*al-ŷināyyātu*),[1895] *del justo castigo* (*al-qisāṣu*),[1896] *de las heridas* (*al-ŷirāḥu*),[1897] *de los delitos de sangre* (*ad-diyyātu fī an-nufūssi*),[1898] *de la difamación* (*al-qaḏfu*),[1899] *del robo* (*al-sariqatu*),[1900] *y del bandolerismo* (*al-ḥirābatu*),[1901] el autor define sólo las cuestiones de debate entre los juristas y procede a estudiarlos minuciosamente.

En lo que se refiere a los libros que disponen de un preámbulo, el autor indica de manera general el procedimiento que va a seguir, a base de las cuestiones debatidas en los juristas y conforme a las formas racionales con que se conciben como la obligación, y los juicios legales con que se valoren como la prohibición y la permisibilidad.

[1893] *Bidāya*, t. II, p. 221.

[1894] *Bidāya*, t. II, pp. 294-295.

[1895] *Bidāya*, t. II, p. 296.

[1896] *Bidāya*, t. II, pp. 296-303.

[1897] *Bidāya*, t. II, pp. 303-306.

[1898] *Bidāya*, t. II, pp. 306-313.

[1899] *Bidāya*, t. II, pp. 330-333.

[1900] *Bidāya*, t. II, pp. 333-340.

[1901] *Bidāya*, t. II, pp. 340-344.

Es por ejemplo, el caso de los libros primero y segundo *del ayuno* (*aṣ-ṣiyyāmu*),[1902] *de la reclusión* (*al-iᶜ'tiqāfu*),[1903] *de las comidas y bebidas* (*al-aṭᶜimatu wa al-ašribatu*),[1904] y *del alquiler* (*al-,,ŷaratu*).[1905]

Mientras en otros libros de la misma característica, es decir precedidos de un preámbulo, el autor resume al principio el discurso sobre los temas objeto de análisis y estudio, clasificándolos en capítulos y subcapítulos.

Es el caso, por ejemplo, de la mayoría de los libros *de la purificación sin agua* (*at-tayyammum*),[1906] *de La limpieza de la impureza* (*aṭ-tahāratu mina naŷisi)*,[1907] *de la caridad* (*az-zaqātu)*,[1908] *de la peregrinación* (*al-ḥaŷŷu*),[1909] *de los juramentos* (*al-ayymānu*),[1910] *de las promesas* (*al-nuḏūru*),[1911] *de los corderos sacrificados* (*aḍ-ḍaḥāyā)*,[1912] *de los animales sacrificados* (*aḏ-*

[1902] *Bidāya*, t., I, pp. 206-225; pp. 225-228.

[1903] *Bidāya*, t. I, pp. 228-223.

[1904] *Bidāya*, t. I, pp. 340-349.

[1905] *Bidāya*, t. II, pp. 165177.

[1906] *Bidāya*, t. I, pp. 46-53.

[1907] *Bidāya*, t. I, pp. 53-64.

[1908] *Bidāya*. t. I, pp. 178-203.

[1909] *Bidāya*, t. I, pp. 232-278.

[1910] *Bidāya*, t. I, pp. 298-308.

[1911] *Bidāya*, t. I, pp. 308-314.

[1912] *Bidāya*, t. I, pp. 314-321.

ḏabā'ḥu),[1913] *de la caza* (*aṣ-ṣayydu*),[1914] *del bautizo de los niños* (*al-ᶜaqīqatu*),[1915] *del matrimonio*(*an-niqāḥu)*,[1916] *del divorcio* (*aṭ-ṭalāqu*),[1917] *de la maldición mutua* (*al-liᶜānu*),[1918] *de las ventas* (*al-buyūᶜu*),[1919] *del intercambio* [*monetario*] (*aṣ-ṣarfu*),[1920] *del anticipo* o venta con pago adelantado (*as-salamu*),[1921] *de la distribución de la cosecha* o contrato de aparcería *(al-musāqātu*),[1922] *de la compañía* (*aš-šariqatu*),[1923] *del derecho preferente de compra* (*aš-šufᶜatu*),[1924] *de la interdicción* [de apropiarse de los bienes] (*al-ḥaŷru*),[1925] *de la delegación* (*al-waqālatu*),[1926] *de los objetos perdidos o*

[1913] *Bidāya*, t. I, pp. 321-332.

[1914] *Bidāya*, t. I, pp. 332-338.

[1915] *Bidāya*, t. I, pp. 339-340.

[1916] *Bidāya*, t. II, pp. 2-45.

[1917] *Bidāya*, t. II, pp. 45-74.

[1918] *Bidāya*, t. II, pp. 86-93.

[1919] *Bidāya*, t. II, pp. 93-146.

[1920] *Bidāya*, t. II, pp. 146-151.

[1921] *Bidāya*, t. II, pp. 151-157.

[1922] *Bidāya*. t. II, pp. 184-189.

[1923] *Bidāya*, t. II, pp. 189-193.

[1924] *Bidāya*, t. II, pp. 193-199.

[1925] *Bidāya*, t. II, pp. 210-213.

[1926] *Bidāya*, t. II, pp. 226-228.

propiedades perdidas (*al-luqṭatu*),[1927] *del préstamo de las propiedades materiales* (*al-ᶜāriyyatu*),[1928] *de la usurpación* (*al-gaṣbu*),[1929] *de la restitución* (*al-istiḥqāqu*),[1930] *de las donaciones* (*al-hibātu*),[1931] *de los legados o testamentos* (*al-wasāyyā*),[1932] *de las sucesiones* (*al-farāʾiḍu*)[1933] *de la emancipación* (*al-ᶜitqu*),[1934] *de los contratos por escritura* (*al-qitābatu)*,[1935] *de los contratos del propietario [del esclavo]en su muerte y el discurso sobre sus fundamentos* (*at-tadbīru*), [1936] *de los delitos en los sin sangre* (*ad-diyyātu fīmā dūna an-nufūssi*),[1937] *de los juicios de adulterio* (*az-zinā*),[1938] y *de los procesos judiciales* (*al-aqḍiyyatu*).[1939]

[1927] *Bidāya*, t. II, pp. 228-232.

[1928] *Bidāya*, t. II, pp. 235-237.

[1929] *Bidāya*, t. II, pp. 237-243.

[1930] *Bidāya*, t. II, pp. 237-245

[1931] *Bidāya*, t. II, pp. 245-250.

[1932] *Bidāya*, t. II, pp. 250-253.

[1933] *Bidāya*, t. II, pp. 254-274.

[1934] *Bidāya*, t. II, pp. 274-280.

[1935] *Bidāya*, t. II, pp. 280-291.

[1936] *Bidāya*, t. II, pp. 291-294.

[1937] *Bidāya*, t. II, pp. 314-320.

[1938] *Bidāya*, t. II, pp. 324-330.

[1939] *Bidāya*, t. II, pp. 344-356.

Como muestra de este modelo de preámbulo, citaremos el del *Libro de la ablución* (*al-wuḍū'u*) donde anuncia su propósito de trabajo:[1940]

> "El discurso general sobre este rito se delimita en cinco capítulos: el primero, sobre el argumento de su obligatoriedad y sobre quién y cuándo está obligado; el segundo, sobre el conocimiento de las formas de su realización; el tercero, sobre mediante qué se realiza, es decir, el agua; el cuarto, sobre el conocimiento de su anulación; y el quinto, sobre las cosas que por las mismas se hace". *Bidāya*, t. I, p. 5.

En otros libros, como el *Libro de La limpieza de la impureza* (*aṭ-tahāratu mina nayîsi)*,[1941] y el *Libro del lavado* (*al-guslu*),[1942] el autor sigue el mismo procedimiento del libro anterior, pero lo aborda enunciando su fundamento jurídico como es el caso del *Libro de la venta con opción* (*al-jiyyāru*)[1943] o legal en el *Alcorán* como es el caso, por ejemplo, del *Libro del lavado*. De éste, escogemos las palabras siguientes:

> "El fundamento en este lavado es Su dicho: „Si estáis impuros, purificáos". [1944] El discurso general sobre sus reglas se delimita en tres capítulos una vez conocidas su obligatoriedad, sobre quien está obligada y mediante qué se realiza, es decir el agua: [El primero] el conocimiento de cómo se realiza; el segundo, el conocimiento de su anulaciñn; y el tercero, el conocimiento de los juicios de su anulaciñn". *Bidāya*, t. I, p. 46.

[1940] *Bidāya*, t. I, pp. 31-46.

[1941] *Bidāya*, t. I, pp. 53-64.

[1942] *Bidāya*, t. I, pp. 46-53.

[1943] *Bidāya*, t. II, pp. 157-161.

[1944] *El Corán*, La Mesa: 9.

En el *Libro segundo de la oración* (*kitābu aṣ-ṣalāti aṯ-ṯāniyyu*),[1945] el autor opta por un preámbulo de gran calibre racional y lógico, pues pone de relieve la síntesis legal de la oración al servicio de su análisis a la misma:

> "Al ser no obligada la oración para las personas, o una oración sunní y opcional (*naflun*), o una oración de carácter solidario (*farḍun ᶜalā al-kifayati*), y los juicios que corresponden a la misma objeto de acuerdo o de desacuerdo, hemos visto oportuno dedicar un discurso particular a cada una de esas categorías de oración, que son, generalmente, diez: las *arraca* de la aurora, de *al-witru* (una *arraca* u oración en número impar), de la oración voluntaria (*naflun*), de la entrada a la mezquita, de las acciones rituales durante el ramadán, del eclipse [de la luna], de la rogativa por agua (*al-istisqā''u*), de las dos fiestas mayores y la prosternación [durante la lectura] del *Alcorán*. La oración en este libro incluye diez capítulos. En cuanto a la oración sobre el difunto, la citaremos en su sitio en el capítulo sobre *los juicios del difunto* (*aḥkāmu al-mayyiti*), según es el costumbre en los juristas, denominado por ellos por *El libro de los juicios del difunto*". *Bidāya*, t. I, p. 145.

El mismo *Libro de los difuntos*, presenta una característica metodológica muy particular: el autor no sólo indica los capítulos sobre los cuales va a desarrollar su estudio, sino que ofrece su juicio sintético sobre la totalidad del libro y ayuda así a dar una explicación racional a la finalidad de la ley que administra la problemática jurídica que lo incluye.

El tema del *Libro de los difuntos* no interesa esta vez a los hombres que siguen en vida, sino aquellos que dejan de serlo. Me refiero a los derechos de los difuntos sobre los vivos, una razón más para que el autor dedique un trato especial al tema:

[1945] *Bidāya*, t. I, pp. 145-163.

> "El discurso en este libro, que es sobre los derechos de los difuntos hacia los vivos, se divide en seis partes: la primera, sobre qué es preferible hacer con el moribundo durante su agonía; la segunda, sobre su lavado; la tercera, sobre su recubrimiento, la cuarta, sobre su transporte y seguimiento; la quinta, sobre la oración [a favor de su alma]; y la sexta, sobre su sepultura", *Bidāya*, t. p. 164.

En otros libros, como el *de las inter- ganancias* (*al-murābaḥatu*),[1946] el autor mezcla las dos modalidades antes señaladas; por una parte, empieza su discurso señalando el consenso de los juristas sobre la naturaleza de la venta y su discordia sobre ciertos aspectos de la misma, y por otra, indica los capítulos objeto de estudio:

> "Los ulemas están unánimes sobre la doble categoría de la venta: regateo e inter-ganancia y que ésta es cuando diga el vendedor al comprador el precio cuya cantidad: „compro la mercancía", poniéndole la condiciñn de ganarle un dinar o un dírham. Divergieron generalmente sobre dos puntos: el primero, qué parte el vendedor puede considerar como capital de la mercancía después de su compra, añadidos los gastos, y qué parte no le corresponde considerarlo como tal; el segundo, si el vendedor miente sobre el comprador diciéndole que había comprado la mercancía por un precio más alto, lo cual no era verdad, o que se equivocó diciéndole que la había comprado con un precio menor y luego se dio cuenta de que la había comprado con un precio más alto de lo acordado. Sobre este tema hay dos capítulos según la divergencia de los juristas de las ciudades: el primer capítulo, sobre qué capital se considera como tal y su atributo que admite la adquisición de las ganancias; el segundo capítulo, sobre el juicio a propñsito del aumento o diminuciñn del precio en la informaciñn del vendedor", *Bidāya*, t. II, p. 161.

Los preámbulos de las *Bidāya*, variantes y diferentes como son, presentan un aspecto más de este espíritu metodológico y axiomático de su autor. El

---

[1946] *Bidāya*, t. II, pp. 161-163.

estudio y el análisis de las cuestiones debatidas en la misma no son de ninguna manera fruto del desorden, ni tampoco de la espontaneidad, sino más bien del orden y del rigor, es decir, de una mente bien clara que aspira a lograr su objetivo tantas veces anunciado, como el análisis de los fundamentos y la superación de la imitación servil, pero también tantas veces silenciado, como la renovación de la ciencia jurídica mediante la dura tarea de ahondar sobre las causas directas e indirectas de la discordancia existente y agobiante a la vez entre los juristas.

III. Terminología

Si el espíritu metódico es patente en la *Bidāya*, lo es también su espíritu renovador. Uno de sus aspectos más significativos es la terminología utilizada. Nos conformamos ahora con resaltar un aspecto de los muchos que hay en esta obra. Los demás, los señalaremos sobre la marcha. Daremos, por el momento, algunas pinceladas a modo de ilustración y vamos a escogerlas de varios campos: de la tradición profética, de la ciencia jurídica, de la biografía jurídica y de la terminología filosófica.

1. Terminología tradicionista

Una de las problemáticas transcendentales que tuvo que afrontar el autor de la *Bidāya* durante su búsqueda infatigable de las causas de la discordancia entre los juristas, es aceptar o no algunas categorías de los dichos del Profeta, armonizar los modos de su interpretación con el tema planteado en la Ley o surgido en la realidad, ponerse de acuerdo sobre las modalidades de argumentación recurriéndose a los diversos clases de dichos, como el auténtico (*ṣaḥīḥun*), el bueno (*ḥasanun*), el plausible (*maqbūlun*), el elevado (*marfūᶜun*), el recurrente (*mutawātirun*), el rehusado (*mardūdun*), entre otras categorías de dichos y tradiciones proféticos. Por este motivo, observamos que el autor tiene

muy bien dispuesto su utillaje terminológico vinculado con la ciencia de las Tradiciones Proféticas. Pero no por ello siempre mantiene la misma terminología utilizada en los tradicionistas.

- A veces, utiliza el término *ḥadīṯun ṯābitun*[1947] para designar que el dicho profético es estable, afirmativo, auténtico y fiable y que está transmitido por los dos jeques, ambos autores de las auténticas recopilaciones de las Tradiciones Proféticas, es decir la de Muslim[1948] y la de al-Bujārī, como él mismo matiza cuando dice:

> "Cuando digo *ṯābitun*, quiero aludir a lo que haya sido objeto de adaptación por parte de al-Bujārī y de Muslim o lo que haya sido objeto de su consenso", *Bidāya*, t. I, p. 34.

- Otras veces, utiliza el término *mutafaqun ᶜalayhi* u *objeto de acuerdo*;[1949] *itafaqa ahlu aṣ-ṣaḥīḥi ᶜalā tajrīŷihi* o *la gente de lo auténtico se concordaron sobre su adaptación* (el dicho profético); y *ṯabata fī aṣ-ṣaḥīḥayni* o está confirmado en las dos auténticas recopilaciones de las Tradiciones Proféticas.

En todos los casos el autor genera la impresión de que no sólo domina la terminología tradicionista, sino también que puede manejarla a su gusto y proyectarla hacia el cumplimiento de sus objetivos planteados.

[1947] *Bidāya*, t. I, p. 249. Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī lo confirma. Véase *al-hidāyatu fī tajrīŷi aḥādīṯi al-bidāyati*, t. I, Marᶜ Šlī y Šallāq (eds.), t. V, pp. 369-370; *Bidāya* t. II, p. 34. Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī lo confirma también, t. V, p. 327), p. 323.

[1948] Es el caso, por ejemplo, del dicho mencionado por Ibn Rušd en la página 323 (t. II), confirmado por Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīŷi aḥādīṯi al-bidāyati*, t. I, Marᶜ Šlī y Šallāq (eds.), t. VIII, p. 530.

[1949] *Bidāya*, t. I, p. 68, pp. 85, 91, 106, 335 y 341; t. II, pp. 42, 193, 326.

2. Terminología Jurídica

Quizás esa impresión se afirma más cuando observamos que el autor utiliza ciertos términos de su creación e invención. Es, por ejemplo, el caso de la palabra *aḏ-ḏawqu al-ᶜaqliyyu* o delectación racional. Después de exponer todas las opiniones sobre la prohibición o no del vino y los licores idénticos en su efecto de emborrachamiento, Ibn Rušd expone su opiniñn personal:

> "Los posteriores doctores dijeron: el argumento de los ḥiŷāzies es más fuerte desde la vía auditiva (*as-samᶜu*), la de los iraquíes es más manifestada desde la vía analógica. Si es así tal como opinaron, la causa de su discordancia es su inclinación hacia la tradición (*al-aṯaru*) más que hacia la analogía o hacia ésta que hacia aquella en caso de su divergencia, por lo cual es una cuestión objeto de divergencia. Sin embargo, la verdad es que cuando hay un texto firme, es obligatorio optar por él más que por la analogía. Si, al contrario, la significación manifiesta del vocablo incluye una posible exégesis, la razón vacila entre la unión de ambas interpretando el vocablo u opta por la significación aparente del mismo según las exigencias de la analogía. Pero ello es diferente según la fuerza del aparente vocablo y la fuerza de la analogía que está en su oposición. Y para entender la diferencia entre ambos, hay que recurrir al gusto racional (*aḏ-ḏawqu al-ᶜaqliyyu*) tal como se distingue la palabra rítmica de la que no lo es. Y quizás los dos gustos sean idénticos y por eso hay demasiada discordancia en este género hasta que mucha gente dijo: todo *muŷtahid* alcanza la verdad", *Bidāya*, t. I, p. 347.

Ibn Rušd utiliza también un término especial con una connotaciñn jurídica y lógica: *an-naḍaru al-fiqhiyyu* o *investigacion jurídica*, con sus variantes de *an-*

naḍaru aṣ-ṣināᶜiyyu o *técnico*,[1950] *an-naḍaru al-maṣlaḥiyyu* o *provechoso* [1951] y *an-naḍaru aš-šarᶜiyyu* o *legal.*[1952]

Pero a veces, este término está utilizado para designar el *miramiento* o la visión del rostro de una mujer muerta por su marido,[1953] del muerto en general y a sus órganos íntimos,[1954] del rostro de la prometida antes de tomarla por esposa,[1955] de las partes íntimas de la madre de una mujer prometida,[1956] y de todos las partes íntimas que está prohibido verlas en relación con la cuestión de *la asimilación perjudicial*. [1957]

Si se deja a un lado este término que significa la visión o el miramiento, el de la connotación jurídica, lógica y racional, abunda en la *Bidāya*, pues aparece en total unas 193 veces, sin que sea vinculado al derecho, es decir, sin que sea limitado a su campo de investigación jurídica, sino más bien como término de procedimiento metodológico.

Otro concepto de su invención y utilización, es el de *al-kalāmu al-fiqhiyyu* o *discurso jurídico*. La primer vez que nuestro autor lo utiliza es para señalar

---

[1950] *Bidāya*, t. II p. 93 y 130.

[1951] *Bidāya*, t. II, p. 270.

[1952] *Bidāya*, t. II p. 260.

[1953] *Bidāya*, t. I, p. 166.

[1954] *Bidāya*, t. I, p. 167.

[1955] *Bidāya*, t. II, p. 2 y 3.

[1956] *Bidāya*, t. II, p. 25.

[1957] *Bidāya*, t. II, p. 79 y 82.

que la unión entre las fuentes objeto de argumentación es preferible a la probabilidad (*at-tarŷīḥu*) en *ahlu al-kalāmi al-fiqhiyyi*, o sea, la gente de la Ciencia de los Fundamentos del Derecho. [1958]

La segunda vez es cuando alude a los doctores de *al-kalāmi al-fiqhiyyi* que divergieron sobre si el absoluto (*al-muṭlaqu*) anula al condicionado (*al-muqayyadu*) o viceversa con ocasión de interpretar un problemático dicho profético sobre la tierra como mezquita y purificación. [1959]

La tercera vez es cuando saluda un razonamiento de Ibn Ḥazm de Cñrdoba que dice que "la firmeza de lo asegurado mediante la Ley legítima, no se supera ante cualquier duda planteada". Este razonamiento, según Ibn Rušd, es un buen procedimiento basado sobre los fundamentos de la gente del *kalāmu al-fiqhyyu* (la dialéctica jurídica). [1960]

La cuarta y última vez es cuando alude a su otro tratado de *al-kalāmu al-fiqhiyyu* donde dice que había planteado el discurso sobre el fundamento de *al-ᶜamal* (acción u obra) y su potencia. [1961]

En todas esas referencias a *al-kalāmu al-fiqhiyyu*, la significación es clara: se trata simplemente de esta disciplina que se denomina en la ciencia islámica por *Uṣūlu al-fiqhi* o Ciencia de los Fundamentos del Derecho, como hace indicar el propio autor.[1962]

[1958] *Bidāya*, t. I, p. 50.

[1959] *Bidāya*, t. I, p. 52.

[1960] *Bidāya*, t. I, p. 64.

[1961] *Bidāya*, t. I, p. 74.

[1962] *Bidāya*, t. I, p. 74.

Es probable que el autor aluda a la carga dialéctica de la Ciencia de los Fundamentos del Derecho, idéntica a otra ciencia del *kalām* o teología especulativa, sólo que en ésta el tema es dogmático, mientras que en la otra es jurídico.

3. Terminología biográfico-jurídica

El rigor con que el autor analiza sus temas de debate jurídico le incita a matizar su herramienta dialéctica. Es, por ejemplo, la razón por la cual insiste en definir sus términos y conceptos utilizados a lo largo de su obra.

De entre los términos cuidadosamente matizados, el concepto de *al-ŷumhūru* o *la generalidad de los doctores*[1963] de la ciencia jurídica, Mālik, aš-Šāfiᶜī y Abū Ḥanīfa, incluidos. Dice el autor al respecto:

> "Si digo al-*ŷumhūru*, los tres *fuqahā'e* están incluidos; es decir, Mālik, aš-Šāfiᶜī y Abū Ḥanīfa". *Bidāya*, t. I, p. 51.

La razón de ello es que de las exigencias fundamentales de la ciencia jurídica, tal como la define el autor, como *kalāmun fiqhiyyun*, es decir la dialéctica jurídica, implica la atribución de las opiniones a sus titulares para conservar la integridad de las mismas y poder así juzgar cada opinión conforme a los fundamentos de cada escuela y quienes las integran.

Esta razón es la misma que le incita a emplear el nombre de *fuqāha'u al-Ḥiŷāzi* o doctores de Arabia para designar a Mālik, aš-Šāfiᶜī y al-Layṯ;[1964] o usar el nombre de los kūfīes, para designar a Abū Ḥanīfa y sus compañeros;[1965] o

---

[1963] *Bidāya*, t. I, p. 9, 125, 193, 229 ; t. II, 312,

[1964] *Bidāya*, t. I, p. 183.

[1965] *Bidāya*, t. I, p. 189.

conformarse con *al-Maḏhab*, para designar a la escuela mālikī;[1966] o utilizar el nombre de *los cuatro califas* y no *al-julafā'u ar-rāšidūna* (justos y virtuosos) como es costumbre, para designar a Abū Bakr, ᶜUmar, ᶜUṯmān y ᶜAlī. [1967]

Esta rigurosa manera de poner todo en su sitio apelando a la precisión es parte integral de la biografía que el autor lleva muchas páginas para montarla sanamente y por consiguiente asegura el buen desarrollo de sus planteamientos basados, en principio, en identificar cada opinión en relación con sus titulares.

4. Terminología filosófica

Concluimos este apartado con la alusión a un concepto filosófico que relativamente puede calificarse como parte integral de la terminología empleada en la *Bidāya*. Señalamos desde el principio que para un tratado de derecho comparado es difícil hallar claros conceptos filosóficos. La naturaleza del tema tratado lo impide directamente. Pero es posible afirmar que el espíritu filosófico es patente en la misma. Prueba de ello, la metodología empleada en este tratado que acredita su espíritu de clasificación, de ordenación y de sistematización. El concepto en cuestión es el de *potencia*. Leamos este párrafo que aquí reproduzco:

> "En suma, la investigaciñn de esta parte [de los contratos de compraventa] se incluye por potencia en la primera parte, pero la investigación técnico-jurídica exige que sea objeto de análisis". *Bidāya*, t. II, p. 130.

Obviamente, el mencionado concepto es de origen aristotélico, pero Ibn Rušd lo utiliza por mera finalidad explicativa y expresiva. Por lo tanto, su

---

[1966] Por ejemplo, *Bidāya*, t. I, p. 7

[1967] *Bidāya*, t. I, págs. 29, 34 y 197; t. II, p. 331.

utilización es meramente accidental y nada tiene de connotación filosófica en el contexto donde está utilizado.

Sin embargo, su mera posición indica, sin duda alguna, parte de la preocupación intelectual de su autor y los modos de expresión con que está familiarizado y que encuentra obligado aprovecharse de los mismos.

IV. Procedimiento seguido

El hecho de que la *Bidāya* tenga su lógica interna hace que toda negación de su aspecto metodológico carezca de sentido. Pero hay que especificar que ese aspecto es afin a la propia estructura de la ciencia de donde provenga. Ahora bien, esta obra tiene casi el mismo procedimiento de análisis que los tratados tradicionales sobre el Derecho, pero además de ello tiene su particularidad de carácter estilístico y formal. La *Bidāya*, como hicimos constar muchas veces, es un tratado de ciencia jurídica comparada compuesta por un filósofo de fuerte tradición helena.[1968] Y desde esta perspectiva, logrñ desarrollar "una teoría del derecho desconocida en el mundo griego".[1969]

Varias veces hallamos a Ibn Rušd insistir sobre la pertenencia de su libro a los tratados de *Uṣūlu al- Fiqhi* y por consiguiente, a los fundamentos del mismo y no a la casuística.[1970]

El procedimiento que sigue es completamente coherente con este propósito: el autor no se preocupa mucho de los aspectos casuísticos, sino sólo por las cuestiones de carácter fundamental y al mismo tiempo analiza las causas

---

[1968] Gauthier se pregunta sobre las fuentes griegas de Ibn Rušd, La *théorie d'Ibn Rochd*, p. 159.

[1969] Martínez Lorca, A. "Ibn Rušd, renovador de la filosofía en el mundo medieval". En *Al encuentro de Averroes*, p. 45.

[1970] *Bidāya*, t. II, págs. 45 y 289.

de la discordia entre las escuelas jurídicas a la luz de los fundamentos del Derecho.

Su método es sencillo: en la mayoría de los libros pone una introducción teórica de carácter general donde plantea las normas de la ciencia cuyo seguimiento era necesariamente obligatorio en los juristas.[1971] Luego, analiza la cuestión objeto de desacuerdo y de divergencia entre los mismos, la fundamenta en el *Alcorán*, en la *Sunna* y en los dichos de los grandes compañeros del Profeta, argumentándola después, si fuera necesario, con versos de los grandes poetas árabes e islámicos, Zuhayr b. Abī Sulmā (13 a.h/609) y Abū Ḏuʿayb al-Huḏalī (27/648).[1972]

De vez en cuando, hace alguna advertencia sobre una u otra cuestión objeto de discrepancia dando su opinión personal en caso necesario.

Si quisiéramos resumir este procedimiento, diríamos que el autor ramifica las cuestiones de los capítulos; las enfoca cada cual por su parte; expone la discordancia sobre las mismas entre los juristas, si la hay, junto a sus argumentos racionales o auditivos. Luego, deduce alguna valoración jurídica de los argumentos ya expuestos; debilita otra opción o actitud de los juristas de

---

[1971] *Bidāya*, t. I, pp. 2-5.

[1972] *Bidāya*, t. I, p. 11; p. 46.

manera directa o indirecta;[1973] y si fuera necesario, saluda ciertas actitudes, como hace con las preferencias jurídicas de Ibn Ḥazm de Córdoba. [1974]

Este procedimiento no es del todo general. En ciertos casos, el autor opta por cambiarlo de manera radical o leve. Para dar sólo un ejemplo del primer caso, baste recordar que el autor no siempre pone una sub-introducción a cada uno de sus libros como hicimos constar en su momento. Para el segundo caso, la mención de las cuestiones objeto de concordancia y discordancia entre los juristas es una constante en la *Bidāya*,[1975] pero algunas veces el autor omite exponer las causas de la discordancia entre los juristas aunque hayan sido aludidas por el mismo. [1976]

En ciertos casos cuyas causas pudo el autor localizarlas, lo hizo de manera minuciosa, buceando hasta el fondo de las mismas. La frase de Ibn Rušd es bastante larga, cargada de varias citas y repleta de diversas referencias. Aun así, el autor ofrece una idea bastante clara de su objetivo al seguir un procedimiento cuatripartito: plantea el estudio de una cuestión, enuncia el acuerdo o desacuerdo, el consenso y la irregularidad de los juristas sobre la misma.

Y todo ello mediante diferentes categorías de argumentación a que suele recurrir: la autoridad divina (textos coránicos), la autoridad profética (*Hadices*),

---

[1973] La parte correspondiente a la crítica de las actitudes de los *fuqahā'e* abunda en Ibn Rušd y refleja en realidad su actitud crítica ante las diferentes escuelas jurídicas del Islam sunní. Véase, *Bidāya*., t. I, pp. 16, 22, 25, 28, 29, 30, 37, 43, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 58, 66, 77, 88, 101, 105, 118, 137, 143, 148, 159, 185, 209, 222, 223, 232, 286, 294, 298, 302, 314, 322, 326 y 329; t. II, págs. 12, 13, 21, 23, 36, 73, 80, 82, 88, 95, 102, 118, 143, 148, 149, 159, 160, 169, 170, 186, 200, 202, 209, 211, 218, 225, 278, 283, 295, 298, 301, 323, 325, 334 y 348.

[1974] *Bidāya*, t. I, p. 64.

[1975] *Bidāya*, t. II, p. 189.

[1976] *Bidāya*, t. I, pp. 250-258; t. II, pp. 74-77.

la autoridad de los compañeros del profeta (Tradiciones), los transcendentes hechos históricos, el juicio de la razón y la lógica de las cosas. De esta manera, el autor logra exponer el tema en cuestión, llama la atención sobre sus diferentes aspectos de discordancia o discordancia, hace referencia a los argumentos en ella empleados y nombra el juicio jurídico que merece tener en los debates científicos entre las escuelas jurídicas objeto de análisis y comparación.

Entre esas cuatro maneras de exponer las grandes y diferentes cuestiones de la ciencia jurídica islámica y su técnica lícita e ilícita, Ibn Rušd hace uso de su talento intelectual como gran filósofo y jurista que era: compara, juzga[1977], critica y magnifica alguna que otra opinión de la ciencia jurídica[1978] sin dejar de advertir cada vez que lo encuentra oportuno algo que no sepa algo al respecto de una u otra cuestión debatida entre los juristas.[1979]

De este modo, el autor da fe de su modestia o humildad,[1980] especialmente cuando confiesa haberse beneficiado de algunos doctores que le habían precedido, como es el caso de Ibn ᶜAbd al-Barr y su libro *al-istiḏkāru*;[1981] o su abstención en emitir soluciones de la *fatua* alrededor de algunos problemas,

---

[1977] *Bidāya*, t. I, p. 22.

[1978] *Bidāya*. t. I, p. 50.

[1979] *Bidāya*. t. II, p. 14; p. 212.

[1980] Parte de esa modestia o humildad había sido señalada por Brunschvig, "Averroès juriste", p. 43.

[1981] *Bidāya*, t. I, p. 64. “las Fuentes utilizadas por Ibn Rušd -dice Makkī - son de una riqueza extraordinaria (…) pero lógicamente donde se muestra más versado es en lo que se atañe al derecho mālikī, especialmente las obras de sus compatriotas andalusíes. La *Wāḍiḥa* de Ibn Ḥabīb de Elvira (…) así como la *Mudawwana* de Saḥnūn (…) la *Mustajraŷa* de al-ᶜUtbī (…) al- *Muntajab* de Ibn Lubāba (…) *al- Muntaqā* de al-Bāŷī (…) *al-Istiḏkār* de Ibn ᶜAbd al-Bar”. Véase: M. A. Makkī, “Contribución de Averroes en la ciencia jurídica musulmana”, p. 35.

como sobre si es permitido o no la oración en las cuadras de los animales siendo pura o impura sus roñas;[1982] o su notable escepticismo ante alguna que otra cuestión, como la pureza o impureza de la sangre del pescado.[1983]

Otro aspecto de su procedimiento coherente con la lógica de la disciplina de que trataba es su propósito de no abordar las cuestiones ante las cuales la Ley se quedo silente.[1984]

Ello no impidió que el autor diera algunas de sus opiniones personales, como tendremos ocasión de comprobar, sino que al contrario recurrió a la analogía racional y puso de manifiesto su clara actitud ante tal o cual cuestión.

El último rasgo de este procedimiento seguido por nuestro autor es que no ve ningún inconveniente en seguir los procedimientos establecidos por los juristas [1985] sin que se detenga en desvelar sus trucos dialécticos.[1986] Veámosle como los detecta al exponer la siguiente cuestión:

> "La causa de su discordancia sobre la limpieza de la impureza con otro purificador que no sea agua, excepción hecha de los dos órganos genitales, es: si se quiere sólo purificar la impureza en sí mediante el agua, por lo cual ésta será idéntica con cualquier medio que sea capaz de purificar la impureza; o que el agua tiene alguna particularidad que no tienen otros medios. A quien no le parezca nada de particular en el agua, dijo que la impureza puede purificarse mediante los demás puros líquidos y cuerpos duros y apoyó conforme a esta actitud el acuerdo en que la impureza pueda estar purificada de los dos

---

[1982] *Bidāya*, t. I, p. 58.

[1983] *Bidāya*, t. I, p. 342.

[1984] *Bidāya*, t. I, p. 141.

[1985] *Bidāya*, t. I, p. 87.

[1986] *Bidāya*, t. I, p. 61.

órganos genitales recurriendo a otros purificadores que no sean agua conforme al dicho de Um Salama que dijo: „Soy una mujer que viste largo y piso espacios impuros‟. El Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - le contestñ: „que sea purificado con lo sucesivo‟ [de la tierra]; y conforme también a las tradiciones transmitidas por Abū Dāwūd, como el dicho del [Profeta] - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - cuando dijo: „Si alguien de vosotros pisa la impureza con su calzado, la tierra le sea purificadora‟ y otras tradiciones más transmitidas en ese sentido. Quienes vieron que el agua tiene algo específico, prohibieron la purificación mediante la tierra, excepto en casos de permiso (*ar-rujṣatu*), que son los dos órganos genitales. Y cuando los ḥanafiyya exigieron a los Šāfiᶜiyya exponer dicha especificidad del agua, dijeron que ello es cuestión de culto (ᶜ*ibādatun*), pues no pudieron dar al respecto ningún fundamento razonable hasta que se aceptase la idea de que el agua no limpia la impureza con un fundamento racional, sino legal y juicioso". *Bidāya*, t. I, p. 61.

Al matizar un poco la cuestión, el autor prosigue:

"La disputa y la dialéctica se prolongaron tanto entre ambos: si la purificación de la impureza mediante el agua es culto o un significado razonable heredado desde generaciones. Los Šāfiᶜiyya se encontraban en la necesidad de afirmar la existencia de una fuerza legal en el agua que no se encuentre en otras cosas, que le hiciese capaz de purificar las impurezas aunque fuera a la misma altura con estos otros medios de purificar la materia de las impurezas; y que la finalidad de ello es anular este juicio particular al agua de purificar la impureza; más aun, que la finalidad de ello es la anulación de la materia [de la impureza] y la permanencia del juicio [del agua], pero resultó que se alejaban de su finalidad después de haber estado en concordancia con los ḥanafiyya sobre que la purificación de la impureza no es una purificación jurídica, es decir, legal, por lo cual, no necesita intención. Si quisiesen alejarse de ellos, dirían que el agua tiene una fuerza de purificación de las suciedades e impurezas de las vestimentas y cuerpos que no tienen otros medios, y que por ello los hombres la utilizaron en la purificación de los cuerpos y de las vestimentas; sería una buena opinión mientras que la otra no. Es quizás obligatorio creer que la Ley estableció purificar la impureza donde la hay mediante el agua gracias a esta particularidad característica de la

misma. Si dijeron aquello, quizás pudieron formular una opinión que es más coherente con la doctrina jurídica basada sobre las significaciones, pero cuando un *faqīh* pretende decir que se trata de un culto, es cuando se encuentra acorralado ante el rival. Por lo cual, téngalo en cuenta porque es evidente en ellos en más de una cuestiñn". *Bidāya*, t. I, p. 61.

De esta manera, vemos que el autor, sin dejar de seguir en las mismas líneas de procedimiento y análisis de los juristas, no encuentra ningún inconveniente en criticarles y desvelar los trucos dialecticos que suelen emplear en sus investigaciones.

V. Características

Creemos que más de una vez hemos constatado algún rasgo particular en la *Bidāya*, si bien no pudiésemos nombrarlo en mayúscula. Pensamos, por ejemplo, en la comparación que hicimos entre la *Bidāya* y la *nukatu al-jilāfi* de ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy. A lo largo de esta comparación, hemos podido comprobar las particularidades de la *Bidāya* que la diferencian de ambos tratados.

El objetivo de este apartado, es volver sobre el tema de la particularidad de la *Bidāya* e intentar destacar cuantas características le son propias, como su mālikismo crítico, su voluntad de explicación y metodología, su libertad de opción, su sentido crítico, su humildad científica, la primacía del Derecho Natural sobre el Derecho positivo y su apertura intelectual.

1. El mālikismo crítico

El mālikismo de la *Bidāya* no es una evidencia. Para algunos investigadores es difícil reconocerlo en las obras de Ibn Rušd, inclusive las jurídicas:

> "Es difícil reconocer el malikismo en las obras filosñficas, médicas y jurídicas de Ibn Rušd; pues su autor forma parte de la gente de la opinión (*ar-ra'ʼyu*) y de la analogía (*al-qiyāsu*) desde que compusiese el *faṣlu al-maqāli* y la obligación legal de la investigación filosófica y por tanto está más cerca de los hanifies; reduce las cuestiones casuísticas (*al-furūᶜu*) a los fundamentos (*al-Uṣūlu*), las particularidades a las generalidades como hizo en la medicina, y contrasta los argumentos. Como las cuestiones casuísticas se multiplican infinitamente, se conforma con los fundamentos mayores: la verdad es propia del fundamento (*al-aṣlu*) y no de lo particular (*al-farᶜu*), de la unicidad y no de la diversidad. La divergencia disminuye y el acuerdo aumenta para lograr el fundamento común y encontrar la estructura de la jurisprudencia y sus cuestiones. Todo ello le hace más cerca de la gente de la opinión y de la investigación racional".[1987]

A pesar de esta dificultad, no compartimos del todo el citado punto de vista sobre el mālikismo de Ibn Rušd. Quizás lo que parezca como actitud identificable con la gente de la opinión de nuestro autor sea su exceso de racionalidad. Ya nos hicimos cargo de exponer que entre los principios particulares de esta doctrina está su tendencia hacia la opinión personal basada sobre la analogía y el interés público. ¿Cómo es posible pretender que si Ibn Rušd recurría a la opiniñn personal no formaría parte del mālikismo y por consiguiente resultaría difícil reconocer su mālikismo?

Lo razonable en este caso sería decir que el mālikismo de nuestro autor es crítico: Ibn Rušd no se conforma con las premisas de su doctrina – de la que es partidario, querámoslo o no- pues propone dar todo de su esfuerzo para renovar su discurso jurídico hasta proponerse componer tratados en la doctrina si Dios le

---

[1987] Ḥ. Ḥanafī, "La equivocidad en el pensamiento de Ibn Rušd", *'Ālamu al-Fikri*, Vol. XXVII, 4 (1999), p. 128.

diera larga vida;[1988] ni tampoco se empeña en magnificar las preferencias jurídicas de esta escuela, porque su prioridad era analizar la problemática jurídica en su diferencia y diversidad, y no magnificar o descalificar esta opinión u otra, aunque hizo siempre uso de su sentido crítico ante tal o cual cuestión debatida como tendremos ocasión de comprobar. Y si en algunos casos se propuso magnificar ciertas opiniones, como las de Ibn Ḥazm de Córdoba, es en interés de la ciencia jurídica y no por un partidismo doctrinal.

No existen aquí motivos de extraðeza. Ibn Rušd tenía siempre ese aire de crítico que, según ᶜĀṭif al-ᶜIrāqī y ᶜAbd ar-Raḥmān Tlīlī,[1989] le debe a su oficio de juez y jurisconsulto. [1990]

La lectura detenida de la *Bidāya* ofrece varios pasajes cargados de crítica no sñlo al mālikismo, sino a todas las escuelas sunníes.

Veamos rápidamente un ejemplo en especial, en espera de hacerlo con detalle en los próximos apartados del presente trabajo.

Después de exponer las opiniones sobre la obligatoriedad o no de pasar las manos mojadas sobre los pies durante la abluciñn legal, Ibn Rušd intenta ofrecer una visión racional de la finalidad del lavado y por consiguiente formula una actitud más razonable ante las obligaciones de orden litúrgico:

> "El lavado es más adecuado a los pies, tanto como es más adecuado pasar las manos mojadas sobre la cabeza que lavarla, pues en general la suciedad de los pies no desaparece sólo mediante el agua, como desaparece en general la suciedad de la cabeza cuando sobre la misma se pasan las manos mojadas. No existe razón ninguna de que los

---

[1988] *Bidāya*, t. II, p. 291 y 332. Véase también al-ᶜAlawī, *al-matnu ar-rušdiyyu*, pp. 31-32.

[1989] *Ibn Rušd al-ᶜālimu*, p. 45.

[1990] "El sentido crítico en el Ibn Rušd filósofo", *'Ālamu al-Fikri*, Vol. XXVII, 4 (1999), p. 70.

intereses razonables sean causa de los cultos obligatorios para que la Ley vea en los mismos dos significados: uno de orden provechoso y el otro de orden cultual (ᶜ*ibādī*); y quiero decir con el primero, lo que se refiere a los asuntos concretos, y con el segundo, lo que se refiere a la caridad del espíritu (*zaqātu an-nafsi*)". *Bidāya*, t. I, p. 11.

Lo llamativo en este texto, como vamos a comprobarlo en más de una ocasión, es su empeño en racionalizar los preceptos legales buscándoles una finalidad práctica y si no, una que sea coherente con la espiritualidad general del Islam. Porque en ciertos momentos de misterio, hay que ceder el paso a la sumisión y a la aceptación (*at-taslīmu*) que son propios de esta misma religión. Es éste el caso de ciertos cultos que si no les encuentra alguna explicación racional, Ibn Rušd los confía a la finalidad legal, tal como hizo en la cuestiñn de lavar o pasar las manos mojadas sobre la cabeza y los pies, considerada por él propia de la caridad del espíritu, o sea, de la salvación espiritual.

2. Voluntad de explicación y metodología

Este empeño de explicarlo todo, recurriendo al lado práctico de las obligaciones y su finalidad real, racional e irracional o metafísica, expresa un aspecto más de las características propias a la *Bidāya* y de su autor, llamado por un experto *voluntad de explicación*.[1991]

Pero esta voluntad se expresa más cuando se lanza a explicar las causas de la discordancia entre los juristas sobre las cuestiones debatidas. En este sentido, hemos calculado hasta unas 759 veces la fórmula de *sababu ijtilāfihimu*, o sea, *la causa de su divergencia*, repartida entre el primer tomo con un 563 veces y el segundo tomo con un 196 veces.

[1991] R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 43.

La otra fórmula utilizada en la *Bidāya* es *aṣlu ijtilāfihimu*, o sea, *el fundamento de su discordancia* con un total de siete veces, es decir, seis veces en el primer tomo[1992] y una sola vez en el segundo tomo,[1993] lo cual significa hasta qué limites esta *voluntad de explicación* llegó a ser un aspecto de gran envergadura en esta obra.

Existen otras fórmulas mediante las cuales, el autor define la causa de la discordancia como *al-jilāfu „āyilun fī hāḏā „ilā* o *la discordancia sobre esta cuestión se debe a* [1994] y *mabnā al-jilāfi* o *la base de la discordancia.*[1995]

Este es el caso cuando el autor tiene clara o manifiesta las causas que hicieron posible tal discordancia.

En otros casos, el autor expone la cuestión debatida, pero por ignorancia o por omisión no explica su causa, ni tampoco utiliza sus otras formulas de explicación, las de *sababu ijtilāfihimu*, *al-jilāfu „āyilun fī hāḏā „ilā* y *mabnā al-jilāfi*.

Observamos, por ejemplo, que desde el *Libro de los salarios* (*al-ŷuᶜalu*),[1996] el autor no menciona la causa de la discordancia con ninguna de las fórmulas antes citadas, sino que se conforma con exponer el fundamento de las opiniones jurídicas utilizando el término de *ᶜumdatu*, es decir, *fundamento* o

---

[1992] *Bidāya*, t. I, págs. 8, 26, 28, 10, 52 y 53.

[1993] *Bidāya*, t. II, p. 160.

[1994] *Bidāya*, t. I, p. 65; t. II, págs. 140, 143 y 337.

[1995] *Bidāya*, t. II, págs. 22, 23, 25 (2 veces), 26, 83, 140, 143 y 337.

[1996] *Bidāya*, t. II, pp. 177-178.

base,[1997] hasta el *Libro de seguridad para una deuda* (*ar-ruhūnu*)[1998] donde vuelve a citar la causa de la discordancia.[1999]

Luego, sigue su exposición de las cuestiones debatidas utilizando el término de *ᶜumdatu*[2000] hasta llegar al *Libro de la bancarrota* (*at-taflīsu*)[2001] donde retorna a exponer la causa de la discordancia.[2002]

Tampoco expone ésta en el *Libro de la concordia* (*aṣ-ṣulḥu*),[2003] hasta el *Libro de la garantía* o *de la adopción* (*al-qafālatu*),[2004] donde menciona el argumento (*ᶜumdatu*) de las opiniones expuestas.[2005]

[1997] *Bidāya*, t. II, p. 179, 191 (2 veces), 192 (2 veces), 194, 196, 196, 198, 200 (2 veces), 201 (2 veces).

[1998] *Bidāya*, t. II, pp. 204-210.

[1999] *Bidāya*, t. II, p. 205.

[2000] *Bidāya*, t. II, p. 210.

[2001] *Bidāya*.p, t. II, pp. 213-220.

[2002] *Bidāya*, t. II, p. 219.

[2003] *Bidāya*, t. II, pp. 221.

[2004] *Bidāya*, t. II, pp. 221-224.

[2005] *Bidāya*, t. II, p. 222.

Lo mismo hace en el *Libro de la delegación* (*al-waqālatu*)[2006] donde no menciona la causa de la discordancia hasta que vuelva a hacerlo[2007] en el *Libro de los objetos perdidos o propiedades perdidas* (*al-luqṭatu*).[2008]

Luego, se conforma con mencionar el fundamento (*ᶜumdatu*) [2009]de las opiniones en los libros *del depósito* (*al-wadīᶜatu*)[2010] *del préstamo de las propiedades materiales* (*al-ᶜāriyyatu*)[2011] *y de la usurpación* (*al-gaṣbu*). [2012]

En los libros *de las donaciones* (*al-hibātu*),[2013] *de los legados o testamentos* (*al-wasāyyā*),[2014] *de las sucesiones* (*al-farāʿiḍu*),[2015] *de la emancipación* (*al-ᶜitqu*),[2016] *de las madres de los hijos* (*ummahātu al-awlādi*),[2017]

[2006] *Bidāya*, t. II, pp. 226-228.

[2007] *Bidāya*, t. II, pp. 230, 231 y 232.

[2008] Véase su definición en *Bidāya*, t. II, p. 229.

[2009] *Bidāya*, t. II, pp. 242 y 243.

[2010] *Bidāya*, t. II, pp. 233-234.

[2011] *Bidāya*, t. II, pp. 235-237.

[2012] *Bidāya*, t. II, pp. 237-243.

[2013] *Bidāya*, t. II, págs. 245 y 247 (2 veces).

[2014] *Bidāya*, t. II, pp. 251 y 252.

[2015] *Bidāya*, t. II, pp. 257 (2 veces), 262, 266 (2 veces), 267 (2 veces), 269, 271 y 273.

[2016] *Bidāya*, t. II, pp. 27 (2 veces), 276, 277 (2 veces) y 279.

[2017] *Bidāya*, t. II, p. 295.

del justo castigo (*al-qisāṣu*),[2018] *de los juicios de adulterio* (*az-zinā*),[2019] *de la difamación* (*al-qaḏfu*), [2020] y *de los procesos judiciales* (*al-aqḍiyyatu*),[2021] el autor utiliza tanto la causa de la discordancia como su fundamento (ᶜ*umdatu*).

Pero en los libros *de las heridas* (*al-ŷirāḥu*),[2022] *de los delitos de sangre* (*ad-diyyātu fī an-nufūssi*),[2023] *de los delitos sin sangre* (*ad-diyyātu fīmā dūna an-nufūssi*),[2024] *del juramento* (*al-qasāma*),[2025] *del robo* (*al-sariqatu*)[2026] - con una excepción en el *Libro del bandolerismo* (*al-ḥirābatu*)-[2027] el autor vuelve a conformarse sólo con mencionar el fundamento de las opiniones (ᶜ*umdatu*).

A veces, el autor recurre sólo a localizar el *lugar de la discordancia* o *mawḍiᶜu al-jilāfi* después de la exposición de la cuestión debatida y las diferentes opiniones sobre la misma. Esta novedad empieza a aparecer sólo en el segundo tomo de la *Bidāya* [2028] lo que nos da una pista más sobre el tiempo

---

[2018] *Bidāya*, t. II, pp. 297, 298, 299 (2 veces), 302 (2 veces) y 303 (2 veces).

[2019] *Bidāya*, t. II, pp. 325, 326 (2 veces) y 328.

[2020] *Bidāya*, t. II, pp. 330, 331 (2 veces), 332 y 333 (2 veces).

[2021] *Bidāya*, t. II, pp. 346, 347 y 353 (2 veces).

[2022] *Bidāya*, t. II, pp. 305-306.

[2023] *Bidāya*, t. II, pp. 309 (2 veces), 311 y 313 (2 veces).

[2024] *Bidāya*, t. II, pp. 263, 256, 317 (5 veces), 318 (2 veces), 319 (3 veces) y 320.

[2025] *Bidāya*, t. II, pp. 315, 320 (2 veces), 322 (2 veces).

[2026] *Bidāya*, t. II, pp. 302 (2 veces), 303 (2 veces).

[2027] *Bidāya*, t. II, p. 341.

[2028] *Bidāya*, t. II, págs. 281, 282 (3 veces), 283, 285 (2 veces), 286 (3 veces), 287, 288 y 293 (3 veces).

transcurrido en la composición de esta obra y las múltiples reediciones de la misma.

En todos estos ejemplos vemos que esta voluntad de causación, de explicación y de metodología está totalmente manifestada, sea directa o indirectamente. Lo cual indica que la *Bidāya* no sólo estaba proyectada a superar la imitación servil, como tantas veces hizo entender su autor, sino también de una manera profesional y creadora.

3. Libertad de opción

Una de las características que podemos atribuir a la *Bidāya*, es la libertad de opción. Según Brunschvig, constituye un aspecto más de la originalidad de su autor.[2029]

Aun así, parece que de poco le sirva esta originalidad para llegar a su culminación, al tomarla sólo desde la perspectiva cuantitativa y no cualitativa. El mismo Brunschvig afirma que "las soluciones originales que aporta [el autor de la *Bidāya*] sobre algunos puntos secundarios son en número ínfimo: se pueden contar con los dedos" .[2030]

La originalidad no se mide por la cantidad de soluciones personales a cuantas cuestiones jurídicas, sino por el mero hecho de emprender el camino hacia la misma. El autor de la *Bidāya* no quiso aportar una doctrina idéntica a las que propuso analizar, sino formular lo que le parecía coherente con su tarea de crítico ante las opiniones expuestas que, por una razón u otra, las consideraba incoherentes con los preceptos de la metodología jurídica.

[2029] "Averroès juriste", p. 67.

[2030] *Ibid.*, p. 57.

"Resultaría penoso –dice Cruz Hernández- para un no especialista intentar un resumen de las posibles soluciones personales de Ibn Rušd a la compleja casuística del *fiqh* islámico", [2031] pero un esfuerzo mínimo por realizarlo para despejar un poco algunos aspectos de esta originalidad y características de la *Bidāya* merecería sin duda el intento. Y es lo que nos proponemos hacer en las siguientes líneas.

Señalamos de entrada que estas aportaciones se integran de hecho y derecho en la finalidad general planteada por su autor en varias partes de su obra. Se trata de favorecer *al-iŷtihādu* o esfuerzo personal, o al menos proporcionar el material adecuado para emprender el camino correcto hacia el mismo. Se trata entonces de ofrecer una opción personal libre de los límites doctrinales y epistemológicos de las demás opiniones. Las opiniones personales que siguen, se integran pues, en esta finalidad y la materializan.

En su artículo "Contribuciñn de Averroes a la ciencia jurídica musulmana", el malogrado profesor Makkī escoge varios ejemplos indicativos de las aportaciones personales de Ibn Rušd algunos de los cuales reproducimos aquí:

- Dice que una de las causas de divergencia entre los alfaquíes sobre la fecha en que debería comenzar el ayuno del mes de Ramadán es dejar de basarse en la observación empírica (*al-taŷribatu*) y apoyarse en las tradiciones orales. El autor recomienda confiar la fijación de esas fechas a los astrónomos y no a los alfaquíes (Makkī, Contribuciñn, p. 36); [2032]

[2031] Cruz Hernández, *Exposición de la "Republica"*, estudio Preliminar, p. LI.

[2032] *Bidāya*, t. I, p. 208.

- Al hablar de la impureza del agua en que ha bebido un perro, dice, basado en la autoridad de su abuelo, que no se trata sólo de una cuestión ritual, sino de higiene y sanidad. Algunos opinaron que la prohibición de este agua se debía al temor a que el perro pudiera ser rabioso, pero Ibn Rušd deshace esta idea porque según la experiencia un animal que padece rabia siempre rehuye el agua (Makkī, Contribución, p. 36);[2033]
- Una cuestión sobre la que los médicos no se han puesto de acuerdo es el estado de los cabellos y los huesos que no reciben nutrición: si se consideran muertos o no (Makkī, Contribuciñn, p. 37); [2034]
- El almizcle es parte de la sangre coagulada de ciertos animales;[2035]
- Los alfaquíes recomiendan que no se debe retrasar el entierro del muerto, excepto si es náufrago. Ibn Rušd comenta: si esto es cierto en lo que ataðe al náufrago, con más razón debería aplicarse esta regla a los que sufren perdida prolongada de conciencia, infarto u otro ataques semejantes que los médicos conocen, porque podría tratarse de una muerte aparente y no verdadera. Por eso los médicos aconsejan que al que sufra un infarto no se le debe enterrar antes de tres días, durante los cuales habría que cerciorarse de que está realmente muerto (Makkî, Contribución, p. 37);[2036]
- El médico que comete algún error que pueda perjudicar al paciente no es considerado responsable ni se expone a pagar indemnización si es de reconocido prestigio y competencia en su oficio. Pero si el error es cometido por alguien

---

[2033] *Bidāya*, t. I, p. 22.

[2034] *Bidāya*, t. I, pp. 56-57.

[2035] *Bidāya*, t. I, p. 59.

[2036] *Bidāya*, t. I, p. 164.

que ejerce la medicina sin estar autorizado ni capacitado para su ejercicio, deberá ser castigado y encarcelado y tendrá que pagar una adecuada indemnizaciñn. (Makkī, Contribuciñn, p. 37).[2037]

Considerándole como un pensador "progresista"[2038] y "defensor de los derechos de la mujer",[2039] Makkī expone un conjunto de opiniones de Ibn Rušd respecto a la mujer que considera personales, mientras son, en realidad, aprobaciones[2040] o seguimiento[2041] de otras opiniones expuestas por otros alfaquíes, como es, por ejemplo, el cumplimiento de las condiciones impuestas por la mujer al marido de que no se case con otra, [2042] o simplemente son exposición de otras opiniones como las de aṭ-Ṭabarī respecto a que la mujer pueda ejercer el cargo de juez, pues en ningún momento, "parece que Ibn Rušd

---

[2037] *Bidāya*, t. II, p. 176. Según el contexto, no parece esta opinión estrictamente personal de Ibn Rušd, sino una síntesis de las opiniones emitidas sobre la cuestión de parte de los mālikiyya.

[2038] Creo que tales juicios no se adaptan plenamente a nuestro jurista y filósofo, no porque fuera anti-feminista, sino porque lo arrancan de su contexto social e histórico.

[2039] La nota anterior es aplicable también para este término. Si parece que Ibn Rušd sea así, es porque escoge la pura finalidad de la Ley y la aplica sobre temas tan polémicos como el de las mujeres y sus derechos, liberándolas de la parcialidad doctrinal e ideológica.

[2040] El mismo Makkī lo indica al decir que Ibn Rušd "aprueba la opinión que dice…"; aprueba el criterio de Mālik…", Contribución, p. 37 y 38.

[2041] "También sigue el criterio de Abū Ḥanīfa de que los parientes de la mujer adulta no tienen derecho a impedirle que se case con quien quiera"; "En contra de las opiniones de Mālik y al-Šāfiᶜī, Ibn Rušd sigue las de Abū Ḥanīfa, al-Ṭawrī y al-Awzāᶜī, que exigen el consentimiento de la mujer adulta, incluyendo la huérfana, para su matrimonio", ibíd., p. 38.

[2042] *Bidāya*, t. II, p. 44.

da su aprobaciñn a este criterio" como pretende decir Makkī,[2043] porque el texto en cuestión es totalmente tajante e inequívoco. [2044]

Ello no implica que Ibn Rušd no tenga opiniones personales. Al contrario, sí las tiene, pero en otro sentido y sobre otras cuestiones. Son, para decirlo de una manera muy directa, observaciones personales sobre determinadas cuestiones planteadas. Vamos a exponer a continuación algunos ejemplos:

- Cuando define la analogía legal o *al-qiyāsu aš-šarᶜiyyu*, advierte que los *fuqahā''e* suelen confundirse al combinar sus dos fórmulas en uno; es decir, la analogía de similitud o *qiyāsu aš-šabahi* y la analogía de causa o *qiyāsu al-ᶜillati*. [2045]

- Sobre la discordancia de los juristas sobre si una gota de orina que cae en una cantidad determinada de agua destinada a la ablución legal convenga usarla o no, Ibn Rušd emplea su sentido común y opta por escoger soluciones personales:

[2043] Makkī, "Contribución", p. 38.

[2044] Ibn Rušd dice al respecto: "Divergieron también sobre la condición del varón: la mayoría opinaron que es condición integral de la validez del juicio; Abū Ḥanīfa dijo: Es permisible que la mujer sea juez de los bienes; aṭ-Ṭabarī dijo: Es permisible que la mujer sea absolutamente juez de todo; [al-Cāḍī] ᶜAbd al-Wahāb dijo: No conozco alguna divergencia entre los *fuqahā'e* sobre la condición de la libertad. Quien rechaza la judicatura de la mujer lo parea con la judicatura del *Imamato Mayor*, y lo coteja con el esclavo que se encuentre privado de la misma. Quien aprueba su judicatura de los bienes, lo hace en equiparación con su testamento en los bienes. Quien ve que su juicio es aplicable a todo, dijo: El fundamento es todo aquello que permita solucionar los conflictos entre los hombres, su juicio es aceptable excepto lo especificado por el consenso en cuanto al *Imamato Mayor* se tratase". *Bidāya*, t. II, p. 344.

[2045] *Bidāya*, t. I, p. 3.

"Las preferibles opiniones para mí y las mejores en aunar [los diferentes elementos de las tradiciones sobre el tema] es las que entendieron la tradiciñn de Abū Hurayra[2046] y las tradiciones intrínsecas, en sentido de desaprobación (*al-karāhiyyatu*) y la de Abū Saᶜīd y Anas [b. Mālik][2047] en sentido de permisibilidad; porque esta interpretación mantiene en su apariencia, el sentido de las tradiciones, es decir, la influencia de la impureza sobre el agua como se desprende de la tradiciñn de Abū Hurayra. Para mí, la definición de la desaprobación es todo aquello que el juicio personal lo rechaza y lo vea impuro. Puesto que todo lo que el hombre repugna beberlo, es obligatorio que su utilización sea evitada con su acercamiento a Dios, ni tampoco en su higiene y bebida. En cuanto a quienes fundamentaron su opinión al decir que si la mínima impureza impurifica la mínima agua, no hubiera ésta la que purifica todo, pues hubiera sido obligatorio que fuera impuro todo lo que haya sido purificado por el agua, lo cual no tiene sentido alguno por lo que habíamos demostrado de que la última cantidad del agua vertida sobre la última fracción que queda de la impureza, es igual a la abundante agua ante la mínima impureza aunque le parece agradable esta opción a muchos de los posteriores [juristas]; porque sabemos a ciencia cierta, que la máxima agua purifica la impureza y por este motivo, los doctores se concordaron sobre que la mínima impureza no impurifique la abundante agua: si el lavador echa simultáneamente el agua sobre el sitio o el órgano impuros, su abundancia los convierte puros y no hay diferencia en que la mucha agua se eche sobre una impureza especial de un sólo toque o en partes. En su fundamentación, [los juristas] recurrieron al consenso en vez de la divergencia sin darse cuenta de ello, ya que ambos están totalmente distintos", *Bidāya*, t. I, pp. 18-19.

[2046] "Que no se orine alguien en el agua permanente y luego se lave con la misma". *Bidāya*, t. I, p. 17. Véanse las fuentes y adaptaciones de esta tradición en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. I, p. 255.

[2047] "Oía comentar al Mensajero de Dios – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- que se frecuentaba una fuente donde se le echan la carne de los perros, la sangre de la menstruada y los desechos de la gente. El Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él: 'Al agua, nada le ensucia". *Bidāya*, t. I, p. 17. Véase las fuentes y adaptaciones de esta tradición en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. I, pp. 259-267.

- Sobre las características del calzado que sobre el cual se pasa la mano durante la ablución: si es o no perforado. Al aludir a una opinión de at-Ṯawrī quien dice que los calzados de los emigrantes (*al-muhāŷirūna*) y los defensores (*al-anṣāru*) no solían evitarse la perforación como los de la gente, si haya habido cierta prohibiciñn hubiera sido transmitida por los mismos, Ibn Rušd dice:

> "Esta cuestiñn es indecible (*maskūtun ᶜanhā*). Si sobre la misma hubiera habido un juicio con la mayoridad de la prueba *(ᶜumūmu al-ibtilā'ī*), el Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- la hubiese enunciado ya que Dios todo poderoso dijo: „para que muestres a los hombres lo que se les hizo descender" [La Abeja: 47]" *Bidāya*, t. I, pp. 14-15.

- Sobre la divergencia entre los juristas acerca de la obligatoriedad de la ablución para quien toca las mujeres con su mano o mediante otros órganos íntimos: si el tocamiento tiene el sentido verdadero o figurado. Para Ibn Rušd, el tocamiento en este caso tiene verdadero sentido y por consiguiente, expresa el hecho de la fornicación y de ningún modo expresa el doble sentido de fornicar y tocar las mujeres al mismo tiempo recurriendo al nombre común de *al-lamsu* o tocamiento. Sobre esta cuestión, dice Ibn Rušd:

> "Considero que el tocamiento, si bien que su significaciñn tenga o casi, los dos sentidos al mismo tiempo, su significación es más clara para mí en la fornicación aunque fuera en sentido figurado porque Dios todo poderoso, dio el significado de la fornicación al sentido figurado del acto sexual y del tocamiento, ambos tienen el mismo sentido del tocamiento. Partiendo de esa exegesis en la aleya, se argumenta la permisibilidad de la ablución sin agua para quien haya consumido el acto sexual (…) en cuanto a quienes entendieron de la aleya los dos sentidos del tocamiento en el mismo tiempo, [su opinión] es tan débil porque cuando los Árabes llaman mediante el nombre común, significa que sólo pretendan una determinada significación y no todas lo cual es totalmente manifiesto por sí" *Bidāya*, t. I, pp. 27-28.

- Al divergirse sobre la escucha de la oraciñn del viernes, Ibn Rušd aporta su opinión personal en crítica a las opiniones que tienden a hacer caso de excepción de algunos de los juicios generales (guardar silencio durante la oración del viernes) por otros particulares (devolver el saludo a alguien) sin fundamento alguno a no ser por acción de preferencia entre ambos:

> "Lo correcto es no se hace caso de excepciñn de uno de los juicios generales por uno de los juicios particulares sin fundamento alguno. Si habría alguna dificultad en hacerlo, habría que hacer preferencia entre ambos, y preferir afirmar los preceptos con las mismas", *Bidāya*, t. I, p. 118.

- Al analizar las opiniones de los juristas sobre la legalidad de comer de los animales sacrificados (*aḏ-ḏbā''ḥu*) por la gente del Libro (judíos y cristianos), surge el problema de si es licito o ilícito comer de las que hayan sido originariamente prohibidos en sus Leyes o las que ellos mismos los hayan prohibido, Ibn Rušd aprueba la permisibilidad de comérselos en todos los casos:

> "Lo cierto es lo que les haya sido licito o lo que ellos mismos lo prohibieron, es en tiempos de la Ley del Islam, refutado, porque ésta abroga a las demás leyes. Es obligatorio no tener en consideración sus creencias en ellas, ni tampoco exigir como condición que las suyas a probar los animales sacrificados de los musulmanes y la creencia en al Islam, sean idénticas a las de los musulmanes, porque si fuera así, no sería permitido comer de sus sacrificios de ninguna manera ya que la creencia en sus leyes sobre las mismas, había sido abrogado, y que es inadmitida su creencia en nuestras leyes, por lo cual es particular a los mismos este juicio divino y que sus sacrificios son permitidos –sólo Dios lo sabe- en todo momento. De no ser así, el juicio de la aleya de la legalizaciñn, sería totalmente infundado" *Bidāya*, t. I, p. 331.

- Después de afirmar la permisibilidad legal del alquiler (*al-,iŷaratu*), basándose sobre fundamentos textuales de *Alcorán* y al *ḥadīṯ*,[2048] Ibn Rušd expone la opinión de quienes lo refutaron aportando asimismo su opinión personal:

> "Lo que es permisible adquirirlo con la condiciñn, es permisible hacerlo con el precio. La suspicacia de quienes lo prohibieron es acerca de la recompensa cuya realización no se permite sino con abonar el precio de la mercancía a cambio de recibir ésta como es el caso en las cosas materiales, pero como las ventajas en los alquileres son nulas durante la realización del contrato, ello significa injusticia, y es idéntico a la venta de lo que aun no existe. Nosotros dijimos: Si son (las ventajas) nulas durante la realización del contrato, son en general, adquiridas. La ley ha siempre observado de las mismas sólo las que son generalmente adquiridas o que su adquisiciñn o pérdida, son idénticas", *Bidāya*, t. II, p. 166.

- Al exponer las diferentes opiniones sobre la naturaleza del talión y las distintas categorías de su aplicaciñn, Ibn Rušd corrige algunas que le parecen incorrectas:

> "Lo acertado es como se aplica el taliñn sobre el alma, se debe aplicárselo de igual sobre las heridas y es este el caso de los esclavos con los libres", *Bidāya*, t. II, p. 304.

[2048] Véase las fuentes de los mismos en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. VII, pp. 445-446.

4. Sentido crítico

El esfuerzo que acabamos de realizar para referirse a las aportaciones personales de Ibn Rušd, nos servirán también para destacar otro aspecto de sus características manifestadas en su obra maestra en la ciencia jurídica. Nos referimos, desde luego, a su sentido crítico.

Aunque la *Bidāya* respeta la división clásica del *fiqh*,[2049] mereciendo así su imagen como ejemplo de la jurisprudencia clásica, [2050] y junto a at-*tahḏību* de al- Barādᶜī, formaba parte del corpus jurídico mālikí como afirma Ibn Saᶜīd en su comentario a la epístola de Ibn Ḥazm sobre los virtudes de al-Andalus;[2051] aunque se sitúa en la línea ortodoxa de los Fundamentos del Derecho,[2052] conservando su fidelidad a la problemática tradicional de *uṣūlu al-fiqhi*,[2053] su autor, de formación filosófica y jurídica, pudo dotarla de un sentido crítico de gran envergadura.[2054]

[2049] "La obra respeta, en sus grandes líneas, la división clásica del *fiqh*". R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 42.

[2050] "su libro principal -la *Bidāya*- es un ejemplo de la jurisprudencia clásica antigua". Ḥasan Ḥanafī, "El ištibāh en el pensamiento de Ibn Rušd", *ᶜĀlamu al-Fikri*, Vol. XXVII, 4 (1999), p. 129.

[2051] Al-Maqrrī, *Nafḥu aṭ-Ṭībi*, Iḥsān Abbās (ed.), t. III, p. 180. También cita al libro del *mustaṣfā fī al-fiqhi* de ibn Rušd, p. 181.

[2052] R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 44.

[2053] Ibid., p. 55.

[2054] En su obra, Ibn Rušd reconoce seguir el procedimiento clásico de los *fuqahā'e* en los temas tratados como es el caso de la oración. véase, *Bidāya*, t. I, p. 87.

Antes de exponer algunas muestras de este aspecto, quisiéramos aludir a otro rasgo característico de nuestro autor. Se trata de su *apertura intelectual* manifestada, según dice Turkī, en su *Bidāya*.[2055]

El autor de esta obra, no tiene ningún inconveniente en elogiar a sus supuestos adversarios doctrinales, como hace por ejemplo con Ibn Ḥazm de Córdoba saludando uno de sus razonamientos, [2056] o su objetiva crítica al mismísimo Mālik, y hasta hacer uso de su talento de experto tradicionista lejos de la indudable autoridad de Ibn ᶜAbd al-Barr.

Este aspecto se manifiesta también al rechazar o aceptar ciertas opiniones por muy aceptadas o curiosas que parezcan. Por lo cual, es posible decir que este rasgo es inseparable de su sentido crítico elogiado por varios estudiosos, como ᶜAbd ar-Raḥmān Tlīlī,[2057] ᶜĀṭif al-ᶜIrāqī, [2058] y Puig Montada[2059] entre otros.

No entramos ahora en explicar las causas determinantes de este sentido crítico, ciertamente varias y diferentes, pero sí vamos a exponer directamente algunas pinceladas del mismo.

[2055] ᶜAbd al-Maŷīd Turkī en su edición crítica a *Iḥqāmu al-fuṣli fī iḥqāmi al-uṣūli* de al-Bāŷī, p. 135.

[2056] *Bidāya*, t. I, p. 64.

[2057] *Ibn Rušd al-ᶜālim*, p. 45.

[2058] "El sentido crítico en el Ibn Rušd el filósofo", p. 70.

[2059] *Averroes, juez, médico y filósofo*, p. 108; "*Lo necesario en la ciencia del derecho musulmán*", p. 56.

- Su negativa ante la opinión de quienes vieron la limpieza de las dos orejas junto al rostro o quienes vieron que sólo se pasa la mano mojada sobre su fondo junto a la cabeza y se limpie sus partes exteriores con el rostro. La opinión de Ibn Rušd aquí es que se conforma con pasar la mano mojada sobre las mismas siendo muy conocidas las tradiciones acerca de esta práctica:

> "En cuanto a su discordancia sobre la renovación del agua para las orejas, su causa es la oscilación de éstos entre el ser único en sí como órgano de ablución, o que forma parte de la cabeza. Ciertos hombres se desviaron al decir que ambos se purifican junto con la cara; otros vieron que sobre su parte honda, se pasa la mano mojada junto con la cabeza, y que su superficialidad se limpie junto con la cara porque siempre este órgano se oscila entre formar parte del rostro o de la cabeza y ello carece de sentido siendo conocidas las tradiciones acerca de pasar la mano mojada (*al-masḥu*) sobre las orejas y famosa su práctica", *Bidāya*, t. I, p. 10.

- Crítica la opinión cuyo fundamento se basa sobre cierta comprensión de las tradiciones referidas a la pureza e impureza de la secreción de los musulmanes y bestias, especialmente del perro y su adiestramiento:

> "En cuanto a lo que consta en la Doctrina [mālikí] de que el perro indicado es quien se prohíbe tenerlo, es débil y muy lejos de este razonamiento a menos que si se diga que la prohibiciñn está designada al disgusto en tenerlo adiestrado" *Bidāya*, t. I, p. 22.

- Pone de manifiesto la contradicción de quienes opinaron que la *basmalatu* forma parte de *Alcorán* en ciertos pasajes y no en otros pasajes, considerando que la cuestión en sí es probable más que cierta:

> "Se divergieron sobre la lectura de *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* (En el nombre de Dios, el Clemente y el Misericordioso) al empezar la oraciñn (…) La causa de ello se debe a dos factores: el primero, la diferencia entre las tradiciones correspondientes a este tema; y el segundo, su divergencia acerca de si *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi*

es o no una aleya de la *Fātiḥa* del Libro. La diferencia que hay entre las tradiciones es la que produjo su divergencia sobre la lectura de *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* durante la oración. El segundo factor como dijimos, es ¿si *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* es sólo una aleya de *Ummu al-Kitābi* (la Fātiḥa) o es parte de cada azora, o que no es aleya ni de *Ummu al-Kitābi* ni de cada azora? Quien vio que es una aleya de *Ummu al-Kitābi*, exigió su lectura conforme a lo que tiene establecido como obligatoriedad la lectura de *al-Fātiḥa* durante la oración; quien vio que es una aleya del principio de cada azora, exigió su lectura con la azora. Esta cuestión es objeto de tanta disconformidad y es un tema de probabilidad. Pero lo sorprendente en la misma, es que algunos dicen: „Es posible que el objetivo de la discordancia sea si *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* es una aleya de *Alcorán* en otras azoras salvo en la de las *Hormigas* o que forma parte del mismo pero sñlo en esta azora?" cuentan a propñsito de refutar la opiniñn de aš-Šāfiᶜī [quien considera que *al-basmalatu* es parte de la *Fātiḥa*]: que „si fuera parte de *Alcorán* salvo en la azora de las *Hormigas*, hubiera sido manifestado por el Profeta – Que la paz y las bendiciones sean con él-,porque el *Alcorán* había sido transmitido de manera recurrente". Este es lo que dijo al-Cāḍī [ᶜAbd al-Wahāb (422/1030)] creyendo que es concluyente. En cuanto a Abū Ḥāmid [al-Gazzālī], se pronunció a favor de esta opinión explicando también que si no hubiera sido parte de *Alcorán*, hubiera sido manifestado por Profeta –Que la paz y las bendiciones sean con él. Todo aquello es cosa confusa e incomprensiva, pues ¿como es posible que sobre la misma aleya se dice que es parte de *Alcorán* en ciertos pasajes y no lo es en otros? lo correcto es que se debe decir: „que había sido demostrado que *Bismi Allāhi, ar-Raḥmāni a-Raḥīmi* es parte de *Alcorán* en donde se cita, que es aleya de la azora de las Hormigas y que si es aleya de una azora o parte de *Alcorán* y de cada azora preámbulo, es una cuestión objeto de discordancia y probable, pues es *Fātiḥa* en todas las azoras y parte de la de las *Hormigas*. Medita esto porque es manifiesto y Dios es el más que sabe", *Bidāya*, t. I, p. 90.

- Comenta con un fino tono crítico la opinión de Ibn ᶜAbd al-Barr quien en parte favorece una tradición de ᶜAlī b. Abī Ṭālib (40/661)[2060] y en parte, debilita una tradición recibida de ᶜAbd Allāh b. ᶜAmrū b. al-ᶜĀṣṣ, transmitida únicamente por ᶜAbd ar-Raḥmān b. Ziyād al-Ifrīqī (161/778) sobre la validez de la oraciñn en cuyo final resultó impuro antes del saludo quien lo realiza:[2061]

> "Si es (la Tradiciñn de ᶜAlī b. Abī Ṭālib, „40/661") más fiable desde la vía de su transmisión, es probable desde la vía de su vocablo, puesto que no indica que el cumplimiento de la oración sea sólo desde el saludo excepto si sea mediante el argumento del discurso (*dalīlu al-jiṭāb*), cosa que está débil en la mayoría de los juristas, pero éstos han de decir que la *A* y la *L* destinadas a la restricción, son más fuertes que el argumento del discurso en cuyo juicio de lo impensable (*al-maskūtu ᶜanhu*) es contrario al juicio de lo enunciado (*al-manṭūqu bihi*)", *Bidāya* , t. I, p. 95.

- Debilita una opinión que entiende una forma de *araca* (tal como se asiente el perro) como legalmente prohibida:

> "La causa de su divergencia es la oscilación del nombre inhibido de sentarse (*al-„iqᶜā'u*) en la oración entre el sentido lingüístico y legal; es decir, conforme a una forma especificada de un nombre en la Ley. Quien vio que (*al-„iqᶜā'u*) tiene un sentido lingüístico, dijo que se trata de (*al-„iqᶜā'u*) del perro; Quien vio que (*al-„iqᶜā'u*) tiene un sentido legal, dijo que se trata sólo de una de las formas inhibidas de la oración. Y como se había confirmado de Ibn ᶜUmar que el asentamiento del hombre sobre la parte plana de sus pies no es de la oración ortodoxa (*sunnī*), creo que esta forma es la que quiso designar por (*al-„iqᶜā'u*) inhibido, lo cual es débil: porque los nombres que no tienen significaciones legales confirmados, deben entenderse según el sentido lingüístico hasta

---

[2060] "La validez de una oración es el saludo". Véase las referencias a esta tradición en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. II, pp. 17-20.

[2061] Véase la tradición y sus fuentes, así que su crítica, en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. II, pp. 71-74.

que les confirma una significación legal. Al contrario de los nombres que ya tienen confirmadas sus significaciones legales, es decir que deben de entenderse según el sentido legal hasta que les surge algún fundamento lingüístico ya que la tradición de Ibn ᶜUmar contradice la de Ibn ᶜAbbās", *Bidāya*, t. I, p. 101.

- Debilita la opinión de los zahiríes quien permitieron la jefatura del libertino (*al-fāsiqu*) en la oración:

"Los zahiríes quisieron permitir la direcciñn del libertino (al-*fāsiqu*) [a la oración] conforme al [sentido] general de su dicho –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- : „Qué dirige la oraciñn el que este más conocedor de *Alcorán*".[2062] Dijeron al respecto: así no hizo excepción de ningún *fāsiq* que otro" lo cual es débil porque se trata de recurrir a la argumentaciñn general donde ésta no es solicitada", *Bidāya*, t. I, p. 105.

- Debilita una opción de los *ḥanafiyya* según la cual rechazaron la tradición por la analogía acerca de la oración obligatoria sobre la cabalgadura:

"En cuanto a los *ḥanafiyya*, participes de esta premisa según la cual toda oración obligatoria no se realiza sobre la cabalgadura, y a causa de su creencia en *al- witr* (una sola *araca*) como obligatoria, exigieron que no se debiese realizarla sobre la cabalgadura, rechazando así la tradiciñn por la analogía, lo cual es débil", *Bidāya*, t. I, p. 148.

- Juzga débil la opinión de quienes compararon la plegaria de la pascua (*al-ᶜīdu*) con la del viernes y exigieron que sea de cuatro *aracas* para quien no la realice con *al-Imam*:

[2062] Según Ibn Rušd, este *ḥaḏīṯ* es objeto de concordancia en cuanto a su validez. *Bidāya*, t. I, p. 104. En opinión de Ibn aṣ-Ṣiddīq, (*al-hidāyati*, t.III, p. 186), no es así, pero sí que había sido transmitido Muslim sin al-Bujārī, Ahmed, Abū Dāwūd, at-Tarmidī, an-Nasā'ī, Ibn Māŷŷa y otros.

"Se divergieron sobre quien no asiste a la oración de la pascua con *al-Imam*. Algunos dijeron: „que la realice con cuatro [*aracas*]". Esta opiniñn, transmitida de Ibn Masᶜūd, es por la cual opto Aḥmad [Ibn Ḥanbal] y aṯ-Ṯawrī. Otros dijeron: „Que la realice conforme a la de al-Imam con dos *aracas* alabando a Dios y con voz alta, como él". Esta opiniñn es la de aš-Šāfiᶜī y Abū Ṯawr. Otros dijeron: „se conforma sñlo con dos *aracas* en voz baja sin alabar (*at-takbīru*: Dios es grande) a Dios tal como es la alabanza de la Pascua". Otros dijeron: „Si es realizada por al-Imam en la *Muṣllā*, tiene que cumplirla en dos *aracas*, si al-Imam la cumplió fuera, tiene que realizarla con cuatro *aracas*". Algunos dijeron: „No tiene que volver a realizarla (*yaqḍīhā*) de ningún modo" y es la opiniñn de Mālik y sus compaðeros. La opiniñn de Ibn al-Munḏir es la misma adoptada por aš-Šāfiᶜī. Quienes dijeron cuatro [*aracas*] se la compararon con la oración solemne del viernes, lo cual es una comparación débil; quienes dijeron dos al igual que se las realizó al-Imam, llegaron al principio de que su realización posterior (*al-qaḍā'u*) debe estar idéntica a su realización en tiempo (*al-adā''u*); quien impidió su realización posterior, vio que es una oración cuya condición es que sea cumplida en común y al-Imam es igual a la oración del viernes por lo cual no debe realizarla posteriormente en dos ni en cuatro *aracas* porque no es una alternativa de otra cosa. Estas dos opiniones –las de aš-Šāfiᶜī y Mālik- son objeto de debate. Mientras las demás opiniones son débiles y sin sentido, porque la oración solemne del viernes es una alternativa de la oración del medio día (*aẓ-Ẓuhru*) y ésta no es una alternativa de otra cosa. ¿Cómo es posible pues que se compare la una con la otra en su realización posterior? La verdad es quien no asistió a la oración solemne del viernes, su oración del medio día no es *qaḍā'e*, sino *adā'e* (realización efectiva), porque si le sucedió perder la alternativa (*al-badalu*), la del medio día estará obligatoria. Dios es el que conduce a la rectitud", *Bidāya*, t. I, p. 159.

- Considera débil la distinción entre las frutas y los olivos en los compañeros de Mālik, acerca de la obligaciñn o no de la limosna legal sobre las higueras (*at-tīnnu*):

"Acerca de este tema, surge la divergencia entre los compaðeros de Mālik sobre la obligación o no de la limosna legal sobre las higueras. Algunos vieron que la limosna legal es obligatoria en los frutos y no en las verduras. Este es la opinión adoptada por

Ibn Ḥabīb conforme a lo que dijo el Seðor Todo Poderoso: „Él es quien ha creado los jardines al nivel del suelo y por encima‟ (Los Rebaðos: 142). La interpretación de quienes distinguieron entre los frutos y los olivos, carece de sentido excepto uno que es débil", *Bidāya*, t. I, p. 185.

- Descalifica la opinión que avale la ruptura del ayuno para quien vea la media luna del Ramadán en solitario:

"Se divergieron sobre la ruptura del ayuno para quien vea [la media luna del Ramadán] en solitario. Mālik, Abū Ḥanīfa y Aḥmed opinaron que no debe hacerlo; aš-Šāfiᶜī y Abū Ṯawr dijeron que sí. Pero ello no tiene sentido, pues el Profeta, que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, exigió que el ayuno y su ruptura se efectuasen conforme realizada la vista. Ésta no se realice sino con los sentidos y si no fuese exigido el ayuno por el consenso a base de la tradición (*al-jabaru*) sobre la vista, hubiese sido inadmitido el ayuno conforme a la tradición según el sentido aparente del *ḥadīṯ*. Quienes distinguieron entre la media luna del ayuno y la ruptura del mismo, lo hicieron sólo para evitar que los libertinos pretendieran ver la media luna y romper su ayuno sin que verdaderamente lo hayan visto. Por este motivo aš-Šāfiᶜī dijo: „Si teme la inculpación, se abstente a comer y beber observando el ayuno‟. Mālik se desviñ (*šaḏḏa*) al decir quien rompió el ayuno después de que haya visto en solitario la media luna, tiene que rehacer su ayuno (*al-qaḍā'u*) y realizar la expiación (*al-kaffāratu*). Abu Ḥanīfa dijo: „Tiene sñlo la obligaciñn de rehacer su ayuno". *Bidāya*, t. I, p. 208.

- Matiza la significación lingüística de los juramentos (*al-aymānu*) al tratar la cuestión de si es obligatorio realizar la expiación (*al-kaffāratu*) de los juramentos en caso de su incumplimiento:

"La verdad es que no se debe denominarse *juramento* según la significación lingüística, puesto que en el idioma árabe, tiene modos específicos. El juramento se realiza sólo vinculado a las cosas de mayor grandiosidad ya que la modalidad condicional no es una modalidad de juramento. En cuanto a si se denomina juramento según el uso legal y si su juicio es el mismo de los juramentos, es objeto de examen, pues está confirmado que

el Profeta, que la paz y las bendiciones de Dios sean con él, haya dicho: "la expiaciñn de la promesa es igual a la del juramento"[2063] y Dios, ensalzado sea, haya dicho:" ¿Por qué (…) declaras ilícito lo que Dios te ha declarado licito?" Hasta su dicho: „Dios os ha permitido la ruptura de vuestros juramentos".[2064] Partiendo de lo anterior, se manifiesta que lo denominado legalmente es lo dicho en sentido de condición o en sentido de compromiso sin condición o juramento. Conforme a ello, se debe entender todos los enunciados que giran alrededor de este sentido excepto lo que haya sido especificado por parte del consenso como la repudiación (*aṭ-ṭalāqu*). El sentido aparente del *ḥadīṯ* consiste pues, en que la promesa (*an-naḏru*) no es juramento y su juicio es idéntico a éste". *Bidāya*, t. I, p. 300.

- Califica de débil una opinión según la cual es obligatorio cortar sólo los órganos de la bestia sacrificada que hayan sido permisibles conforme al consenso:

"Algunos vieron que es obligatorio cortar sñlo los ñrganos [de la bestia sacrificada] que hayan sido permisibles conforme al consenso; porque siendo el sacrificio legal (*aḏ-ḏakātu*) una condición en la validez del mismo, a falta de un texto confirmativo, es obligatorio que lo adoptado sería lo que haya sido permisible conforme al consenso a menos que haya habido un argumento sobre la permisibilidad de la excepción, lo cual es débil, porque lo que haya sido concordado por su parcialidad, no es necesario que sea condiciñn en la validez", *Bidāya* , t. I, p. 326.

- Califica de débil el argumento de quienes consideraron una tradición profética acerca de la obligatoriedad de un testigo en el matrimonio, como si fuera incluido en el consenso:

[2063] Véase las fuentes de este *ḥadīṯ* en Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t.VI, pp. 117-118.

[2064] La Prohibición: 1-2.

> "La causa de su discordancia es ¿si el testimonio [en el matrimonio] es un juicio legal o sñlo para evitar los motivos de la discordancia o la negaciñn? Quien dijo: „es un juicio legal", le considerñ como una condiciñn de su validez; quien dijo: „tiene que ser certificado", le considerñ parte de su cumplimiento. El fundamento en ello, es la transmisión de una tradición de Ibn ᶜAbbās sin objeciñn alguna por parte de los Compañeros [del Profeta]: „No hay matrimonio [lícito] sino el que sea testificado por dos testigos honestos y un padrino orientador" (*waliyy*)". Mucha gente consideraron dicha tradición como si fuera incluida en el consenso, lo cual es débil. Esta tradición había sido transmitida de manera elevada (*marfūᶜun*). Lo dijo ad- Dārāquṭnī añadiendo que entre sus transmisores, se hallan algunos [hombres] desconocidos (*maŷhūlūna*)", *Bidāya*, t. II, p. 13.

- Al plantear la cuestión de la dote de la mujer casada, considera de máxima debilidad la opinión según la cual se comparan la *fornicación* con la *cortadura* bien que la licitación en ambos es equívoca:

> "La analogía empleada aquí es que dijeron: „un ñrgano licitado por la riqueza, tiene que ser destinado a la cortadura". La debilidad de esta analogía es que la licitaciñn es en ambos equívoca, porque la cortadura no es la fornicación. La cortadura es también licitación desde el ángulo del castigo, del daño y de la falta de su creación y esta es una licitación desde el placer y la simpatía. La finalidad de la analogía si fuera cierta, bien que es débil, es que el punto común del fundamento con la rama, es la misma cosa no en cuanto a su vocablo sino en cuanto a su significación. Y que el juicio sea destinado al fundamento desde la similitud y todo aquello es nulo en esta analogía. Aun así, es parte de esta similitud que no haya sido advertida por el vocablo. Esta categoría de analogía está rechazada de parte de los eruditos. Pero no hicieron uso de la misma al afirmar la delimitación (*at-taḥdīdu*) antepuesto al *ḥadīṯ* porque es absolutamente débil, pero sí lo usaron en definir la cantidad de la delimitaciñn", *Bidāya*, t. II, p. 15.

- Debilita la opiniñn de los compañeros de Mālik quienes vieron que los conjugues no les está permitido después de la alianza que se pusiesen de acuerdo

sobre algo ni tampoco que el uno o el otro se hiciese suya la actitud del otro y lo acepta, lo cual es débil:

> "Lo mismo ocurriñ con los compaðeros de Mālik quienes pretendieron que después de la alianza, los conjugues no les está permitido que se pusiesen de acuerdo sobre algo ni tampoco que el uno o el otro se hiciese suya la actitud del otro y lo acepta, lo cual es débil. Quien siguió esta opinión es porque la contrasto con la maldición mutua (*al-liᶜānu*) que es una contrastación débil bien que la existencia de este juicio correspondiente a la maldiciñn mutua, es objeto de desacuerdo", *Bidāya*, t. II, p. 23.

- Al ver la confusión y el desacuerdo infundado de los juristas sobre la cuestión de si es permisible o no el casamiento del enfermo, Ibn Rušd aconseja seguir el camino de los sabios virtuosos en este asunto:

> "Encomendemos estos asuntos a los virtuosos conocedores de la sabiduría de las leyes cuyos juicios son siempre fiables. Sobre todo si se entiende de la gente de aquel tiempo que el interés por lo manifiesto de las leyes lleva a la injusticia. El camino del virtuoso sabio es examinar los indicios del caso presente, si se comprueba que la intención del casamiento es buena, avala su realización, si al contrario, vea que pueda dañar a sus herederos, impide contraérselo como en muchas faenas donde los artesanos se encuentran ante una cosa y su contrario, pues en estos casos, es imposible imponer un argumento artificial y temporal. Y esto es muy corriente en la medicina y otros oficios", *Bidāya*, t. II, p. 35.

- Considera débil la opinión por la cual se asimila, mediante la analogía, el contrato matrimonial con las últimas mujeres antes del Islam, con las del después juzgando así ilícita la unión de varias mujeres en un sólo contrato:

> "Se divergieron sobre dos cuestiones: la primera, si se realiza el acto matrimonial con más de cuatro mujeres o con quienes no es permisible unirse entre sí en el Islam. La segunda, si algún de los conjugues se convierte al Islam antes que el otro. En cuanto a la primera cuestión, si un infiel se convierta al Islam y estaba casado con cuatro mujeres

o que lo hizo estando casado con dos hermanas, Mālik dijo: „Escoge cuatro y de las dos hermanas, una cuanto quiera". La misma opiniñn es compartida por aš-Šāfiᶜī, Aḥmad y Dāwūd. Abū Ḥanīfa, aṯ-Ṯawrī e Ibn Abī Laylā dijeron: „Escoge las primeras [mujeres] en el contrato matrimonial; si está casado con ellas mediante un sólo contrato, se aparta de las mismas". Ibn al-Māŷišūn de los compaðeros de Mālik, dijo: „Si se convierta al Islam estando casado con dos hermanas, se aparta de ambas y luego se casa con una cuanto quiera". Ningún compaðero de Mālik dijo semejante cosa excepto él. La causa de su divergencia es el desacuerdo entre la analogía con la tradición [profética], pues sobre esta cuestión, se transmitió dos tradiciones: una referida a un dicho suelto (*mursalun*) de Mālik que dice así: „que Gaylān b. Salāma aṯ-Ṯaqafī se convirtiñ al Islam estando casado con diez mujeres quienes, a su vez, se convirtieron también al Islam. El Profeta - Que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- le ordenó a que escogiese cuatro de las mismas". El segundo dicho [profético] es de Qays b. al-Ḥāriṯ, que se convirtió al Islam estando casado con dos hermanas. El Profeta - Que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- le dijo: „Escoge [entre ambas] la que prefieres". En cuanto a la analogía opuesta a esta tradición, es la asimilación del contrato matrimonial con las ultimas [mujeres] antes del Islam con el mismo acto después, es decir, siendo ilícito el contrato con las mismas es en el Islam, es también ilícito antes, lo cual es débil", *Bidāya*, t. II, p. 37.

- Crítica duramente a Mālik y toda la doctrina mālikí por cierta confusiñn referida a la aprobación o anulación de los falsos casamientos antes o después de su consumación:

"En cuanto al juicio de los falsos casamientos si se realizan, los juristas se concordaron sobre su anulación antes y después de consumirlos a causa del incumplimiento de una condición necesaria en su validación y que está objeto de concordancia entre los mismos como es por ejemplo, tomar una mujer por esposa de entre las que hayan sido prohibidas. Hay otros [géneros de casamientos] objeto de desacuerdo según la divergencia en la debilidad o fuerza de la causa de su falsedad, y qué de los mismos fueron rechazados por el incumplimiento de unas de las condiciones de la autenticidad del matrimonio. Para Mālik, esta categoría se anula antes de consumirse y lo aprueba

después teniendo en cuenta que lo fundamental en él es la autenticidad del mismo, pero se descuide a causa de las irregularidades en las ventas falsas que se realizan mediante el pago de los mercados y otras maneras más. Y parece que estas categorías las considera como casamientos desaprobados, sino no existe ninguna diferencia entre consumir o no el matrimonio, lo cual es señal de inestabilidad en la doctrina [mālikí] corriente, por cierto, en este tema. Como si fuera ello vinculado a la fuerza y debilidad del argumento de la anulaciñn. Cuando dispone de un fuerte argumento, [Mālik] anula lo de antes y después [de la consumación del matrimonio], si dispone sólo de un débil argumento, anula lo de antes y no de lo después, sin dar importancia si fuera objeto de acuerdo o de desacuerdo el mencionado argumento fuerte. Y antes de esto, la doctrina tuvo también esta divergencia sobre la herencia en los falsos casamientos y también sobre el divorcio si la defunción se produjiese antes de la anulación del matrimonio: a veces se considera en ello la divergencia y el acuerdo, y a veces, se considera la anulación después de la consumación del matrimonio o no. Y en esta parte del libro, nos parece conveniente parar el discurso siendo suficiente lo antes dicho según nuestro objetivo", *Bidāya*, t. II, p. 45.

- Califica de falta de sentido las opiniones confusas que se basan sobre una supuesta *fatwa* acerca del divorcio:

"En cuanto al enfermo que repudia definitivamente [a su mujer] (*aṭ-ṭalāqu al-bā''inu*) y muere durante su enfermedad, su mujer lo hereda según Mālik y algunos; para aš-Šāfiᶜī y otros, no lo hereda. Quienes la concedieron la herencia, se dividieron en tres grupos: los que dijeron: „su herencia la recibe mientras que se mantenga en el periodo de luto (*alᶜiddatu*)". De los que opinaron así Abū Ḥanīfa, sus compaðeros y aṯ-Ṯawrī; los que dijeron: „le corresponde heredar mientras no se case". De los que opinaron así, Aḥmad e Ibn Abī Laylā; y los que dijeron: „Hereda estando o no en el periodo de luto, se casa o no". Esta opiniñn es la de Mālik y de al-Layṯ. La razón de su divergencia es en la obligación de aplicar [el principio de] *saddu aḏ-ḏarā''i* o bloqueo de los medios, conforme al cual el enfermo queda sospechoso de haber repudiado su mujer durante su enfermedad para cortarle su parte de la herencia. Quienes escogieron el *bloqueo de los medios*, dijeron que es obligatorio que herede; quienes no le escogieron, y vieron la

obligatoriedad del divorcio, la negaron [este derecho], pues dijeron: „Si el divorcio es vigente, es que deba estar por todos sus implicaciones legales", y porque opinaron que si el marido no la hereda en caso de su defunción, aunque no se produzca, el matrimonio sigue vigente con todos sus implicaciones legales". A sus opositores, deben de escoger una de las dos opciones, porque es difícil que se dijera que en la ley exista una categoría del divorcio con algunos juicios del divorcio y otras del matrimonio. Más difícil que esto aún decir que haya habido una diferenciación entre la autenticidad o no del mismo, porque éste sería un divorcio con un juicio pendiente hasta que se autentifique o no. Todo ello es difícil tomarlo como opinión en la ley. Pero quienes lo escogieron, lo hicieron sólo porque creyeron que es una *fatwā* de ᶜUṯmān y ᶜUmar hasta que los mālikiyya pretendieron que fuera un consenso de los Compaðeros [del Profeta], lo cual no tiene ningún sentido porque la discordia sobre el tema es muy famosa en Ibn az-Zubayr", *Bidāya*, t. II, p. 62.

- Critica indirectamente a Mālik al insinuar que éste se había confundido escogiendo a veces, el principio de lo general y a veces, el de lo particular acerca del periodo de menstruación para la mujer repudiada, esclava y jóven:

"En cuanto a la esclava repudiada desesperada de tener su menstruaciñn, o la joven, Mālik y la mayoría de la gente de Medina dijeron: „Su plazo de espera (*al-ᶜiddatu*) es de tres meses". Aš-Šāfiᶜī, Abū Ḥanīfa, aṯ-Ṯawrī, Abū Ṯawr y otros, dijeron: „Su plazo de espera es de un mes y medio, la mitad del plazo de la [esposa] libre". Esto es analogía si aplicaríamos la especificación de lo general (*tajṣīṣu al-ᶜumūmi*). Como si la palabra de Mālik se confundiese al escoger lo general acerca de las desesperadas [en su menstruación], y la analogía acerca de las que la tienen, siendo la analogía la misma en los dos casos". *Bidāya*, t. II, p. 70.

- Considera débil la opinión según la cual algunos ulemas que al distinguir entre la asimilación perjudicial y el juramento, vean que lo mínimo que deba pagar la mujer es la expiación del juramento:

> "Se divergieron sobre si la mujer practica la asimilación perjudicial (*aẓ-ẓihāru*) con el hombre. Los ulemas mantienen tres opiniones, la más conocida es que no la práctica. Ésta es la opiniñn adoptada por Mālik y aš-Šāfiᶜī. La segunda, es que tiene que pagar la expiación del juramento, la tercera, es que tiene que pagar la expiación de la asimilación perjudicial. La base de la mayoría [de los ulemas] es asemejar la asimilación perjudicial con el divorcio. Quienes obligan la mujer a la práctica de la asimilación perjudicial, lo asemejan con el juramento, los que distinguen entre ambos, vean que lo mínimo que deba pagar es la expiación del juramento, lo cual es débil", *Bidāya*, t. II, p. 82.

- Crítica de manera directa la doctrina mālikī al cometer ciertas irregularidades en su juicio sobre la cantidad debida en la paga de los daños de los frutos:

> "Los daños (*al-ŷā'îḥatu*) vinculados al juicio, exigen la diferencia entre lo mínimo y lo máximo. Si ésta es obligatoria, es necesario tomar en consideración el tercio en ella, puesto que la ley lo toma en consideración en muchas partes aunque la doctrina se confunde en este fundamento: a veces hace del tercio parte de lo máximo como hizo aquí, y a veces como parte de lo mínimo y no se oscila en estimar que se sitúe en la diferencia entre lo mínimo y lo máximo. Las cantidades se resisten a demostrarse con la analogía en la mayoría de los juristas, por este motivo dijo aš-Šāfiᶜī: „Si digo los daðos [en los frutos], es que exijo que sean [pagados] con lo mínimo y lo máximo", *Bidāya*, t. II, 142.

- Crítica a los juristas de su tiempo que creen que basta memorizar un cúmulo de cuestiones casuísticas, para alcanzar la categoría de *al-muŷtahidu*. "Para aclarar este concepto, Ibn Rušd recurre al símil del zapatero y el vendedor de zapatos".[2065]

> "Se equivoca el que cree que el vendedor cuyo almacén guarda un gran número de zapatos es el que más entiende de la industria. Porque llegara un momento en que un

[2065] Makkī, "Contribución…", p. 23.

cliente no le sirva ninguno de los zapatos que tiene, y entonces tendrá que recurrir forzosamente al zapatero que sabe confeccionar para los pies los zapatos más apropiados.[2066] Este es el caso de muchos de los pseudojuristas de nuestro tiempo", *Bidāya*, t. II, p. 147.

- Al plantear la cuestión del cambio monetario en cuyo efectivo se encuentra algún dírham falso, Ibn Rušd alude a la inconstancia de la opiniñn mālikí acerca del tema después de exponer las diferentes opiniones:

"La razñn de su discordancia en todo ello, es: ¿si el retraso en el cambio influye o no en sí? Si influye, ¿será en lo mínimo o en el máximo? En cuanto a la carencia, la doctrina se ve inconstante; puesto que a veces sostiene la permisibilidad del cambio si [el cliente] acepta la carencia, y la anulación del cambio si solicita la alternativa conforme a la analogía de los falsos tratos; y a veces sostiene la anulación del cambio aunque haya aceptaciñn [por el mismo de parte del cliente], lo cual es débil", *Bidāya*, t. II, p. 149.

- Considera débiles varias opiniones acerca de la validez o no de la venta con opción (*al-jiyyāru*) entre los compradores y vendedores:

"La sexta cuestiñn: ¿Quién tiene válida su opciñn? Se concordaron sobre la validez de la opción de los entrevendedores (*al-mutabāyᶜīna*) y se divergieron sobre la condición de la opción del extranjero (*al-aŷnabiyyu*). Mālik dijo: „[La opciñn] es permisible y la venta es válida"; en uno de sus opiniones, aš-Šāfiᶜī dijo: „No es permisible a menos que el extranjero sea delegado por quien le otorga y no es permisible para quien no sea titular del contrato'. Esta opinión es también sostenida por Aḥmad. Aš-Šāfiᶜī sostiene otra opiniñn similar a la de Mālik. La de éste, es también compartida por Abū Ḥanīfa. La doctrina se concordó sobre la validez de la opción del extranjero si éste lo reciba de los intervendedores, y que su opción sea vigente para ambos. La doctrina se divergió

[2066] Aquí termina la versión al castellano tomada del malogrado profesor Makkī en su "Contribución…", p. 23.

sobre si al producirse el desacuerdo entre el vendedor y el comprador y quienes tienen concedida la opción: Se realiza la venta y su anulación está entre la mano del extranjero, puesta como condición o no su opción por el vendedor y el comprador. Quienes vieron su opción como una sugerencia, opinaron en contra. Y también quienes la vieron como una diferencia entre el vendedor y el comprador, es decir que la autoridad de validar la venta o anularla es competencia del vendedor y no del extranjero, y la de éste y no del otro si aquél es quien pone la opción como condición [en la venta]. Se opina también que esa autoridad es competencia de cuanto de ambos quiera realizarla. Si el vendedor quiere realizarla, y el extranjero con opción condicionada quiere anularla y se metieron de acuerdo, la autoridad en su realización es la del vendedor. Si éste la rechaza, y el extranjero lo aprueba con la aceptación del vendedor, la autoridad es de éste. Lo mismo es válido para el vendedor extranjero cuya opción es condicionada: la autoridad es la de quien de los dos quiera realizar la venta. Y lo mismo es factible para el comprador. Se opina también que ello es por la diferencia que hay entre el vendedor y el comprador, es decir, si el vendedor lo pone como condición, la autoridad es de quien quiera realizar la venta, si lo pone el comprador, es del extranjero. Y ello es patente en la *mudawwana*, y todo aquello es débil", *Bidāya*, t. II, p. 160.

- Se exclama ante la actitud de Abū Ḥanīfa quien se le ocurriñ prevalecer la analogía sobre *al-ḥadīṯu* y le haya sido fácil sustraer el préstamo en uso de la inhibición en renunciarse a la donación que no haya sido objeto de excepción en la ley:

"En cuanto a Abū Ḥanīfa, al no permitir *al-muzābanatu* [o prohibición de compraventa en bloque de una cantidad conocida de frutos de un árbol por el precio de otra cantidad conocida de los mismos frutos][2067], aunque sea una especia de venta, vio que su destino del prestador (*al- muᶜaarri*), no pertenece a la venta, sino es la renuncia del donante en su donación al cambiarla por dátiles, o que su denominación por venta es sólo de

[2067] Por ejemplo: vender dátiles secos a cambop de dátiles frescos o pasas a cambio de uvas. Véase Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *matnu ar-risālati*, p. 121.

manera figurativa. En este sentido, Mālik pudo darse cuenta en ciertas transmisiones sobre el mismo y así vio inadmisible su venta por los dírhams ni tampoco con algo sino que fuera valoración sin exactitud (*al-jarṣu*),[2068] aunque lo más conocido de él que juzgase permisible tal caso. Se dice que la postura de Abū Ḥanīfa se deba a la prevalencia de la analogía sobre *al-ḥadīṯu* puesto que contradice los dichos [proféticos] en algunos lugares: entre ellas que no la llama venta, bien que la ley enuncia su denominación como tal; y que conste en *al-ḥadīṯu* la desaprobación de la *muzābana* y el permiso (*ar-rujṣatu*) en el préstamo de uso (*al-ᶜarāyā*). Pero según su doctrina (Abū Ḥanīfa), el préstamo de uso no es una excepciñn de la *muzābanatu,* porque ésta es incluida en la venta. Lo curioso es que le haya sido fácil sustraerla de la inhibición en renunciar a la donación que no haya sido objeto de excepción en la ley, y le haya sido difícil sustraerla al igual que hizo la ley, que es *la muzābanatu*, y Dios es el más sabedor", *Bidāya*, t. II, 165.

- Critica la analogía y califica de débil la opinión que sobre la misma se basa la postura de quienes compararon los demás bienes con la fecundación artificial entre reses y vacas:

"En cuanto al alquiler de los bravos de los camellos, de las reses y de las bestias, Mālik permitió que el hombre alquilase su bravo a sementar determinadas cantidades, pero Abū Ḥanīfa y aš-Šāfiᶜī no se lo permitieron. El argumento de quienes se negaron a ello es la inhibición [transmitida][2069] sobre el alquiler del bravo *(ᶜasību al-faḥli*).[2070]

[2068] Véase la difinición lingüística y legal de dicho término en Ibn Manḏūr, *Lisānu al-ᶜarabi*, t. V, p. 21. Asimismo, *al-jarṣu* es utilizado para designar un procedimiento en el derecho musulmán que consiste en valorar sin exactitud, dátiles frescos por dátiles secos o uvas por pasas.

[2069] Véase los dichos transmitidos sobre este caso en Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), p. 465.

[2070] Véase las diferentes significaciones de este vocablo en Ibn Manḏūr, *Lisānu al-ᶜarabi*, t. I, p. 598.

Quienes lo permitieron, lo asemejaron con los demás bienes, lo cual es débil, porque es imperar la analogía sobre el oído", *Bidāya*, t. II, p. 169.

- Califica de débil la opiniñn de Abū Ḥanīfa quien, a diferencia de Mālik, prohibió el alquiler de un hogar a cambio de alojarse en otro:

"De este tipo de desacuerdo, se divergieron sobre el alquiler de un hogar a cambio de alojarse en otro. Mālik lo permitiñ, Abū Ḥanīfa lo prohibiñ. Quizás lo considerñ como semejante al abono de la deuda con la deuda, por lo cual es débil", *Bidāya*, t. II, p. 170.

- Considera débil la permisibilidad con que Ašhab juzgo la uniñn por concordancia, entre los propietarios, entre dos categorías del mismo género de mercancía como por ejemplo la seda y el algodón y efectuar su debida partición. Su argumento es que la posibilidad del engaño no está permisible con la concordancia:

"Ašhab permitiñ la uniñn por concordancia entre dos categorías del mismo género en la partición. Por lo cual es débil porque la posibilidad del engaño no está permitida con la concordancia", *Bidāya*, t. II, p. 202.

- Juzga débil el argumento del discurso o *dalīlu al-jiṭābi* empleado por aš-Šāfiᶜī y Abū Ḥanīfa al entender una tradiciñn profética de manera contundente:

"aš-Šāfiᶜī, Abū Ḥanīfa, Abū Ṯawr, Dāwūd y otros dijeron: „Todos los infieles se heredan entre sí. Šarīḥ, Ibn Abī Laylā y algunos estiman que las religiones que no se heredan entre sí son los cristianos, los judíos y los sabeos (*aṣ-Ṣābi''atu*); los magos (*al-mayûsu*) y la gente sin Libro, y el Islam. Se transmitiñ de Ibn Abī Laylā la misma opiniñn adoptada por Mālik. Éste y los que lo sigan en su actitud, partan de la base de una transmisión fiable de la mano de ᶜAmrū b. Šuᶜayb, de su padre, de su abuelo que el Profeta - la paz y las bendiciones de Dios sean con él- quien dijo: „No se heredan entre sí la gente de una confesiñn diferente". El argumento de los Šāfiᶜiyya y los Ḥanafiyya es

su dicho - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- „El musulmán no hereda al infiel ni éste a aquél".[2071] Pues que lo entendido de este dicho según el argumento del discurso, que el musulmán hereda al musulmán y el impío hereda al impío. Adoptar el argumento del discurso contiene debilidad sobre todo aquí", *Bidāya*, t. II, p. 265.

- Considera de máxima confusión ciertas opiniones que adoptan la posibilidad de que un solo hijo sea a la vez de dos o tres padres:

"Se divergieron sobre la afirmaciñn de paternidad mediante el reconocimiento (*al-qāfatu*). Esto ocurre cuando dos hombres mantienen relaciones sexuales con la misma mujer durante su periodo de pureza (*aṭ-ṭuhru*) por derecho de propiedad (*mā malakati al-yamīnu*) o casamiento (*an-nikāḥu*). Se recurre también al reconocimiento cuando dos hombres o tres reclaman la paternidad de un mismo niño expósito (*al-laqīṭu*). Esta técnica de reconocimiento (*al-qāfatu*) en los árabes que consiste en una habilidad en ciertos hombres de conocer los detalles de la similitud entre las personas. De los juristas de las ciudades que adoptaron esta medida son Mālik, aš-Šāfiᶜī, Aḥmad, Abū Ṯawr, al-Awzāᶜī y Abū al-Ḥakam. Los que la rechazaron, son los kūfíes y la mayoría de la gente de Iraq. Éstos vieron que si dos hombres reclamasen un hijo, éste sería de ambos si uno de los mismos no tuviese un lecho, como en el caso del niño expósito, o que la misma mujer de ambos tuviese un lecho como la esclava o la libre fornicada por dos hombres en un sólo periodo de pureza. En la mayoría de los que adopten esta opinión, es permisible que un sólo hijo tenga dos padres. Dijo Muḥammad, el compaðero de Abū Ḥanīfa: Es permisible que sea hijo de tres hombres si le reclaman. Pero todo ello es confusión y negación de lo razonable (*al-maᶜqūlu*) y de lo escrito (*al-manqūlu*)", *Bidāya*, t. II, p. 269.

- Critica la doctrina hipotética que especula sobre ciertos casos imaginarios sin ningún fundamento real:

[2071] Véase los datos de este dicho en Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, Marᶜšlī y Šallāq (eds.), pp. 275-276.

"Los juristas se divergieron sobre quienes le corresponda la alianza del esclavo musulmán anticipado por el cristiano antes de su venta: Mālik y sus compaðeros dijeron: „Su alianza es con los musulmanes, si su amo se convirtiera después al Islam, no le correspondería ni su alianza ni su herencia". La mayoría [de los juristas] dijeron: „su alianza es con su amo, si éste se convirtiría al Islam, le correspondería heredarlo". El fundamento de la mayoría es que la alianza es semejante a la paternidad. Si el padre se convierte al Islam después de su hijo, le corresponde heredarle, de lo mismo es el caso del esclavo. En cuanto al fundamento de Mālik, es lo general del dicho del Santísimo: „Dios no dará a los infieles ningún medio de perjudicar a los creyentes"[2072] y por este motivo dijo: „Cuando no le debiñ recibir la alianza en el día de su emancipaciñn, tampoco le toco recibirlo después". Si, al contrario, debe recibirlo el día de su emancipación, pero un obstáculo le impidió realizarlo, [los juristas] se concordaron en que se deba recibirlo una vez superado dicho obstáculo. Por esto se concordaron sobre si un cristiano protegido (*ḏamiyyun*) emancipa su esclavo cristiano antes de que ambos se conviertan al Islam, y si el esclavo se convierta luego al Islam, la alianza se anula. Pero ésta se vuelve a corresponderse al amo si él se convierte también al Islam. Aunque [los juristas] se divergieron en lo combatido (*al-ḥarbiyyu*) quien emancipe su esclavo de su misma religiñn, y luego se nos llegan como musulmanes, Mālik dijo: „Es su amo y lo hereda"; Abū Ḥanīfa dijo: „No hay alianza entre ambos. El esclavo es libre de escoger según su religiñn a quien estima oportuno para su alianza y coaliciñn". En contra de Mālik, Ašhab dijo: „Si el esclavo se convierta al Islam antes de su amo, éste no vuelve jamás a tener su alianza". Dijo Ibn al-Qāsim: „Si la vuelve a tener". Y es el mismo sentido de la opiniñn de Mālik, porque éste tiene en consideraciñn el tiempo durante el cual se produjo la emancipación. Todas estas cuestiones son hipotéticas, pues no es propio de la religión cristiana que sus miembros esclavizan los unos a los otros, ni tampoco los judíos en cuanto a sus creencias y doctrinas en nuestro tiempo", *Bidāya*, t. II, p. 272.

[2072] Las Mujeres: 140.

-Al margen de la cuestión de la emancipación de los esclavos por parte de sus familiares, Ibn Rušd afronta una cuestiñn de índole teolñgica, donde critica la postura del malikismo acerca de la filiación como atributo opuesto a la servidumbre divina:

> "Los Mālikiyya quisieron argumentar su postura al decir que la filiaciñn como atributo es opuesta a la servidumbre [divina] (*al-ᶜubūdiyyatu*) y que ambas son incompatibles conforme a lo que el Santísimo dijo: „Atribuyen un hijo al Clemente, cuando el Clemente no necesita adoptar ningún hijo: todos aquellos que están en los cielos y en la tierra vienen, como servidores, al Clemente".[2073] Esta servidumbre tiene una significación diferente a la que mediante la cual [los Mālikiyya] argumentan, pues ésta es razonable al igual que la filiación. La servidumbre entre las creaturas y la subordinación (*al-mawlāwiyyatu*) es una servidumbre legal y no natural, quiero decir que la razón no tiene nada que ver con la misma, lo cual es una argumentación débil. Lo que quiso Dios el Santísimo es que la filiación es igual a la paternidad en la categoría del ser o en su género, quiero decir con ello que los dos seres, padre e hijo, son muy próximos hasta que ambos podrían ser de una misma especie o de un mismo género, a la excepción de Dio quien nada pueda unirse con Él en un especie próximo ni lejano, más bien es absoluta la diferencia entre ambos. Por eso, no es acertado decir que la relación entre padre e hijo en las creaturas aquí existentes, es similar a la de Dios con sus creaturas, sino que hay una relación de amo con su esclavo y esta relación es la que está próxima a la verdad más que decir que hay una relación de padre e hijo porque la lejanía entre amo y esclavo en cuanto a la categoría es más fuerte que la de entre un padre e hijo. Y a decir verdad, no hay ninguna similitud entre ambas relaciones. Pero a falta de una relación muy lejana que ésta en las creaturas, es decir, la lejanía entre sus dos extremos en la nobleza y la bajeza, se tomó como ejemplo, quiero decir, entre la relación del esclavo con el amo, y quien observa el amor, la gracia, la misericordia y la compasión entre el padre y el hijo, permitió que se diríase sobre los hombres que son hijos de Dios según lo manifiesto de la Ley de Jesús", *Bidāya*, t. II, p. 278.

[2073] María: 93.

- Debilita la opinión de que la misma demanda envuelta en reprensión del demandante al demandado es débil y la considera lejos de los fundamentos y del texto profético:

> "En cuanto a la misma demanda envuelta en reprensiñn del demandante al demandado es débil y está lejos de los fundamentos conforme al dicho firme del Profeta - Que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- transmitido de Ibn ᶜAbbās y escogido por Muslim en su Ṣaḥīḥ: Si a los demandantes les atendían sólo por sus demandas, hubiera sido posible que la gente pidiesen justicia en la sangre y en los bienes de otros, por eso es irremediable recurrir al juramento del demandado".[2074] En cuanto al argumento de los Mālikiyya sobre el cuento de la vaca de Banū Israel, es débil, porque allí la validación es más sustentada a la acciñn milagrosa", *Bidāya*, t. II, p. 323.

- Critica la opinión de al-Ḥasan al-Baṣrī (110/728)[2075] quien no se conforma sólo con cuatro testigos en el delito de fornicación:

> "Se concordaron sobre los derechos afirmativos excepto la fornicación con dos testigos justos a la excepción de al-Ḥasan al-Baṣrī quien dijo que no es admisible avalar el testimonio si no fuera por cuatro testigos al igual que la lapidación, lo cual es débil conforme al dicho del Santísimo: „Pedid el testmonio de dos testigos elegidos entre vuestros hombres", [2076] *Bidāya*, t. II, p. 348.

[2074] A diferencia de Ibn Rušd, el tradicionista Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī considera que este dicho es objeto de concordancia (*muttafaqun ᶜalayhi*). Véase su *al-hidāyatu*, t. VIII, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), p. 531.

[2075] Para su biografía, véase por ejemplo: Ibn Jiliqān, *wafayātu al-a'yāni*, Wüstenfeld (ed.), Vol. I, t. II, pp. 86-87; I. ᶜAbbās (ed.), t. II, pp. 69-73; Al-Yāfiᶜī, *mir'ātu al-Ŷināni*, t. I, pp. 181-183; aš-Širāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'i*, p. 78.

[2076] La Vaca: 282, Vernet (trd.), p. 87.

5. Humildad científica

Unas de las características destacadas de la *Bidāya* consisten en su humildad científica. No entendemos por ello que el conocimiento del autor sobre la temática tratada en su obra, es modesto, sino más bien al contrario, es inmenso, variado y enciclopédico.

Es fácil apreciar con que talento y maestría el autor plantea sus cuestiones y analiza sus problemáticas mediante su cultura jurídica y filosófica, altamente calificada. Pero también, es de saludar como lo hace al confesar sus límites cognitivos con una espontaneidad impresionante. Con el lector como su cómplice y confidente, el autor genera una cierta confianza entre ambos. De este modo, su capacidad de análisis y su competencia de comparación quedan siempre fuera de cualquier duda o fluctuación.

Y lo más importante aun: el hecho de repetir cada vez que lo estime oportuno, ciertas formulas de confesión, que tendremos ocasión de mencionar con detalles, confirma cierta moralidad intelectual propia a todo autor integro y honesto como es indudablemente el autor de la *Bidāya*.

Por lo tanto, esa humildad científica expresada de manera espontanea, no sólo desacredita la infundada teoría de plagio y apropiación de la *Bidāya* antes aludida, sino también suma la confianza en la totalidad de su práctica científica. No nos incumbe aquí resolver el porqué de dicha humildad, que por algo está demasiada clara por sí, sino ofrecer algunas muestras de la misma y los materiales que las integran.

El autor puede decir sólo lo que sabe. Y cuando éste es un juez y un alfaquí destacado, el deber moral de no decir sólo con ciencia cierta lo que otros dicen especulando, es aún mayor. De ahí que el autor de la *Bidāya* no quiso

pronunciarse sobre muchas cuestiones de urgencia necesidad,[2077] por la simple razón de que le faltan datos que los acreditan.

No entra en juego el orgullo ni la vanidad en pronunciarse sobre cosas que determinen la salud mental y moral de la *umma*. Por este motivo, solemos hallar formulas como *aun no lo sé*, o *según creo*, o *no lo sé*, entre otras, mediante las cuales nuestro autor pone el límite a su saber e invita al lector a la reflexión sobre la cuestión planteada e insolvente.

Y lo que es muy saludable: esta actitud de confesar su ignorancia, o si preferíamos decir, su falta de datos pasajera,[2078] implica una estima inmensurable de parte del lector hacia el autor que no duda de expresarse con una sinceridad digna de un gran pensador como lo nuestro.

Vamos a dar forma a esa humildad escogiendo ciertos ejemplos textuales de la misma.

Por varios motivos, el autor de la *Bidāya* suele ponerse reservado ante ciertas cuestiones planteadas durante su análisis. Una de las mismas es la falta de datos expresada por él mismo usando las siguientes expresiones: *no recuerdo* (*lā aḏkuru*, 4 veces);[2079] *según recuerdo* (*fīmā aḏkuru*, 1 vez);[2080] *creo* (*aẓunnu*,

---

[2077] Como por ejemplo la impureza o no de los residuos orgánicos de los animales y su prohibición o no. Véase *Bidāya*, t. I, pp. 58-59.

[2078] Es de suma importancia insistir sobre este detalle, porque tendrá mucho que ver con nuestra análisis de las variantes formulas utilizadas por el autor para expresar su falta de datos sobre ciertos aspectos jurídicos planteados por el Derecho.

[2079] *Bidāya*, t. I, págs. 27, 297 y 329; t. II, p. 128,

[2080] *Bidāya*, t. I, p. 337.

10 veces);[2081] *no sé* (*lā adrī*, 2 veces);[2082] *lastu aᶜrifu*, 1 vez;[2083] *no conozco* (*lā aᶜrifu*, 5 veces);[2084] *no estoy al tanto* (*lā aᶜlamu*, 16 veces)[2085] y *supongo* (*aḥsabu*, 54 veces).[2086]

- *No sé* (*lastu aᶜrifu*)

Al tratar la cuestión de la divergencia de los juristas sobre si es obligatorio o no que el marido haga cargo de la pensión alimenticia de la esclava de la esposa, Ibn Rušd expresa su falta de conocimiento sobre un argumento legal que lo sostenga. La palabra usada aquí es *no lo sé*, o sea, *lastu aᶜrifu*, que tiene varios connotaciones como *desconozco*, *no estoy al tanto*, *ignoro* o no tengo constancia de…

> "Se descordaron (los juristas) sobre si es obligatorio que el marido haga cargo de la pensión alimenticia de la esclava de su esposa; si la es obligatorio ¿a cuántas esclavas? La mayoría opina que es obligatorio que el marido haga cargo de la pensión alimenticia de la esclava de su esposa si ésta es incapaz de servirse a sí misma. Se opina también que la esposa tiene, al contrario, que servir en su hogar. Los que opinaron que es

---

[2081] *Bidāya*, t. I, págs. 67, 134, 211, 249, 294 y 321; t. II, págs. 118, 191, 265 y 335.

[2082] *Bidāya*, t. I, págs. 79 y 153,

[2083] *Bidāya*, t. II, p. 41

[2084] *Bidāya*, t. I, págs. 103 y 299, t. II, págs. 115, 182 y 272.

[2085] *Bidāya*, t. I, págs. 14, 35, 83, 107, 117, 172, 178, 179, 227, 230, 278 y 240; t. II, págs. 13, 17, 212, y 295.

[2086] *Bidāya*, t. I, págs. 12, 13, 21, 23, 35, 36, 40, 55, 70, 83, 86, 100, 126, 142, 151, 174, 181, 192, 202, 210, 232 (2 veces), 292, 294 (2 veces), 295, 304, 308, 320 y 348; t. II, págs. 11, 83, 87, 105, 115, 118, 119, 125, 127, 128 (2 veces), 132, 134, 140, 143, 198, 199, 218, 220, 222, 255, 258, 311 y 348.

obligatorio que el marido la realice, se divergieron sobre cuántas esclavas le corresponde tomarlas a su cargo. Algunos dijeron: „una sñlo esclava"; otros dijeron: „dos esclavas si la esposa fuera incapaz de servirse sñlo por dos esclavas". Esta opiniñn es la adoptada por Mālik y Abū Ṯawr. No conozco ningún argumento legal sobre la obligatoriedad de la pensión alimenticia de la esclava si no fuera por equipararse el servicio con el alojamiento. A este respecto, se concordaron sobre la obligatoriedad del alojamiento por parte del marido conforme al texto referido a la mujer repudiada y retomada luego por esposa". *Bidāya*, t. II, p. 41.

- *No conozco* (*lā aᶜrifu*)

Al respecto de la concordancia entre los juristas sobre la obligatoriedad de atender la llamada a la oración solemne del viernes para quien esté presente en la ciudad. Ibn Rušd expresa su desconocimiento a cualquier discordancia sobre la cuestión entre los juristas:

"No conozco cualquiera discordancia sobre esta cuestiñn [entre los juristas]", *Bidāya*, t. I, p. 103.

Lo mismo hace respecto a la opinión de quienes dijeron que la caridad legal es debida sólo por un año aunque transcurren otros años más sobre los mismos bienes. Respecto a esta opiniñn, Ibn Rušd confiesa ignorar algún argumento legal que lo sostenga:

"En cuanto a quienes opinaron que la caridad legal es debida en los bienes sñlo por un año aunque transcurren otros años más, no conozco ahora ningún argumento que lo sostenga", *Bidāya* , t. 1, p. 199.

La formula *no conozco* o *desconozco* se repite tantas veces que falta. Este es el caso de la venta de la espiga en sus diferentes aspectos:

"En cuanto a la venta de la espiga en su principio sin que madure es impermisible en Mālik a no ser que sea cortada. En cuanto a su venta sin que sea recolectada, se

transmite de Mālik su permisibilidad como su impermisibilidad a no ser que sea embalada. En cuanto a su venta siendo aun en su paja y después de su tratamiento, no es permisible y no hay divergencia sobre el mismo [entre los juristas] según creo. Ello si fuera sin valoraciñn, pero es permitido en Mālik si se pesa. Y no conozco ninguna opiniñn de otros sobre dicha cuestiñn". *Bidāya*, t. II, p. 115.

El autor confiesa también desconocer ninguna discordancia entre los juristas sobre el alquiler de mercancía que sufre riesgos de pérdida o adquiere ventajas de ganancia:

"No conozco discordancia alguna entre los juristas de las ciudades sobre si un mercader alquila una mercancía para llevarla a un país y su valor se agoto por la cauta del alquiler y falta más para compensarla: es obligación de quien alquile la mercancía compensarla y no el propietario del capital; porque éste entrego su capital para que sea invertido por el mercader, si éste pierde, debe compensarlo, y de lo mismo si el capital se agota y falta más para recuperarlo", *Bidāya* , t. II, p. 182.

En la cuestión de la permisibilidad de la venta del esclavo liberado, el autor tampoco encubre su desconocimiento del argumento de quienes vieron la permisibilidad de vender un esclavo liberado:

"Los doctores se divergieron sobre si el amo dice a su esclavo: „eres libre (*sā''ibatun*): para Mālik: su alianza es para los musulmanes. Su opiniñn es parecida a otra que dice que la liberación de [un esclavo] es a favor de los musulmanes, a menos que [Mālik] quisiese designar con ello sólo el sentido de la liberación. En este caso, la alianza es para el amo [liberador]. Dijo aš-Šāfiᶜī y Abū Ḥanīfa: „Su alianza es para quien lo libere". La misma opinión es la adoptada por Aḥmad, Dāwūd y Abū Ṯawr. Otros dijeron: „Es libre de escoger donde fijar su alianza. Si no lo hace, su alianza es para todos los musulmanes". Esta opiniñn, es la misma adoptada por al-Layṯ y al-Awzāᶜī. Ibrāhīm y aš-Šaᶜbī dijeron: „No es inconveniente vender la alianza del esclavo emancipado y donarla". El argumento de estos, es lo mismo incluido en la cuestiñn

anterior. En cuanto a quienes permitieron su venta, no conozco, por el momento, ningún argumento de los mismos". *Bidāya*, t. II, p. 272.

- *No sé* (*Lā adrī*)

La otra fórmula empleada por el autor para expresar su falta de datos ante ciertos casos jurídicos es *lā adrī*, o sea, *no sé*, *desconozco* o *no tengo constancia de ello*.

Dos veces hallamos esta fórmula. La primera al expresar su ignorancia ante la llamada a la oración: ¿si es en el zahirismo una obligación absoluta o sólo una obligación de las de la oración?:

"Se discordaron sobre la llamada preliminar (o pregñn interior, *al-iqāmatu*) [a la oración] en dos puntos: su juicio legal y sus características. En cuanto a su juicio legal, es obligatoria para los individuos, mientras es para la comunidad, una tradición recomendada más que la llamada solemne (o pregón exterior, *al-āḏānu*). En los zāhiríes, es obligatoria, pero no sé si la consideran de una absoluta obligación o sólo una obligación de la oración. La diferencia entre ambos es que en la primera opinión, no se anula la oración si no se realice la llamada preliminar, mientras en la segunda opinión, si se anula. Ibn Kināntu, de los mālikíes, dijo: „Quien se deshace de la misma intencionalmente, su oraciñn es anulada", *Bidāya*, t. I, p. 79.

La segunda cuando se exclama ante una opinión de Ibn ᶜAbd al-Barr quienes considera débiles ciertas tradiciones que aprueban la oración del eclipse del sol:

"Lo que dijo Abū Bakr Ibn al-Munḏir [el Profeta (que la paz y las bendiciones de Dios sean con él), realizñ muchas plegarias en múltiples eclipses"] tiene su fundamento en Muslim y no sé por qué Abū ᶜUmar dijo sobre las mismas que habían sido transmitidas desde vías débiles". *Bidāya*, t. I, p. 153.

Esta exclamación es más que confesión de ignorancia, es en cierto modo, una crítica a una autoridad tradicionista de la talla de Ibn ᶜAbd al-Barr y uso evidente de sus conocimientos en la área de la Tradición Profética.

- *No estoy al tanto* (*lā aᶜlamu*)

Otra expresión de similitud significación con las antes expuestas es *no estoy al tanto* (*lā aᶜlamu*). Es esta la expresión que manifiesta con mayor claridad a qué punto la modestia o humildad del autor de la *Bidāya* puede llegar. La falta de datos que parece haber tenido provisionalmente como se desprende de los textos donde aparece tal expresión, no disminuyan su autoridad científica. Al contrario, ésta se aumenta al hilo de su confesión de no haber tenido constancia de tal o cual dato. Veremos ciertos ejemplos a título de ilustración:

- Acerca de la definición del lugar de la babucha donde se debe pasar la mano (*masḥu*), el autor aporta las diferentes opiniones y sus correspondientes argumentos, pero se detenga ante quienes consideraron permisible sólo hacerlo debajo de la babucha señalando que no tiene constancia de su argumento:

> "En cuanto a quienes permitieron conformarse sñlo con pasar la mano (*masḥu*) debajo de la babucha, no estoy al tanto de su argumento; porque ni siguió esta tradición, ni tampoco utilizo esta analogía, es decir iguala al *masḥu* con el lavado (*al-guslu*)", *Bidāya* , t. I, p. 14.

- Al abordar la discordancia entre los juristas sobre la entrada a la mezquita de alguien quien no se purificó de una relación carnal (*al-ŷunubu*), el autor expresa su falta de datos acerca de la opinión que sostenga la prohibición de atravesar la mezquita salvo lo que haya sido manifiesto de una tradición profética:

> "En cuanto a los que prohibieron el paso de la mezquita [para quienes no se purificaron aun de una relación carnal], no estoy al tanto de sus argumentos salvo lo aparente de una transmisión [del Profeta] -sobre él la Paz y la Bendición- que dice: „Prohíbo el

acceso a la mezquita al impuro (*al-ŷunubu*) y a la mujer en su periodo de menstruación (*al-ḥā'îḍu*)", pero resulta que es una transmisiñn no firme (*gayru ṯābitin*) en los tradicionistas. Su discordancia en *al-ḥā'îḍu* en este sentido es su divergencia sobre *al-ŷunubu*", *Bidāya*, t. I, p. 35.

- Sobre la intensión requerida en el ayuno voluntario, el autor confiesa no haber tenido ninguna constancia sobre si alguien se prescindió de la misma en esta categoría de ayuno:

"En cuanto a la segunda base que es la intensiñn, no estoy al tanto de quienes no la exigieron como condición en el ayuno voluntario, sino que se discordaron sobre el tiempo de la misma como se ha mencionado antes", *Bidāya*, t. I, p. 227.

- Tampoco vacila en confesar que no tiene conocimiento de cualquiera controversia acerca de *al-Ŷihādu* como obligación propia a los hombres libres:

"En cuanto a que esta obligaciñn [de *al-Ŷihādu*] sea propia sólo para hombres libres, no conozco yo ninguna controversia al respecto, y la mayoría de los juristas concuerdan sobre que es imprescindible el previo permiso de los padres para el cumplimiento de la misma, a no ser que afecte al individuo como obligación personal; tal sucedería en el caso de que faltasen hombres para su cumplimiento si a ella no se dedicasen todos", *Bidāya*, t. I, p. 278.[2087]

- Lo mismo es válido para un fundamento textual sobre la obligatoriedad de que la dote sea completa con la muerte:

"Se concordaron sobre el dote que deba ser completo al consumir el matrimonio o con la muerte. Su obligatoriedad de que sea completo al consumir el matrimonio, en conformidad con el dicho del Santísimo: „Si deseas cambiar una esposa por otra y

[2087] Sigo parcialmente la traducción realizada por Carlos Quirós a este pasaje efectuando sobre el mismo leves modificaciones. Véase Ibn Rušd, El *Libro del Ŷihād*, p. 46.

habéis dado a una de ellas un quintal, no toméis nada de él en el momento del divorcio„.[2088] En cuanto a su obligatoriedad con la muerte, no sé yo ahora ningún fundamento textual sobre este particular salvo la unanimidad sobre él existente", *Bidāya*, t. II, p. 17.

- *Según recuerdo, (fīmā aḏkuru*)

El fundamento que más acredita la probabilidad de que la *Bidāya* haya sido germinada primero como lecciones dirigidas a una restringida audiencia –de ahí su tono didáctico- es la utilización - verdad por una sola vez- de la expresión *según recuerdo* (*fīmā aḏkuru*).

El hecho de que el autor la conserva en sus supuestas revisiones de la *Bidāya*, plantea cierta duda sobre las razones que les impidieron consultar el dato dudoso sobre el cual queda indeciso.

El contexto donde aparece el siguiente pasaje de la *Bidāya* es las diferentes condiciones de la matanza (*al-ᶜqru*) de los animales cazados:

"En cuanto a la tercera condiciñn, no se debe matar al cazado con otro animal cuya matanza no es la misma que su sacarificación. Es una condición objeto de unanimidad según recuerdo, porque no se sabe quien pudiera haberle matado", *Bidāya*, t. I, p. 337.

- *No recuerdo* (*lā aḏkuru*)

Otra expresión que tiene que ver también con la anterior en cuanto a la supuesta germinación primaria de la *Bidāya* es la utilización de esta tan extraña expresión como es *no recuerdo* (*lā aḏkuru*) unas cuatro veces. En ambas, el autor parece estar indeciso, pero con mucha tranquilidad y serenidad.

La primera vez que emplea esa expresión, es cuando confiesa no haber recordado ningún compañero del Profeta que exija el placer en tocar a la esposa,

---

[2088] *Alcorán*, Las Mujeres: 24.

como condición en la obligatoriedad de realizar la ablución. Nos parece recoger todo el contexto de la cuestión debatida para su mejor entendimiento:

> "Los doctores se divergieron sobre la obligatoriedad de la ablución para quien toca las mujeres con su mano o con otros órganos íntimos. Algunos vieron que es obligatorio realizar la ablución para el hombre que toca una mujer con su mano directamente sin que haya entre ambos ningún obstáculo de velo u ocultación. Lo mismo es válido para quien la besa porque el beso según ellos, es en cierto modo, tocar, habiéndose placer o no. Esta opiniñn es la que adopta aš-Šāfiᶜī y sus compaðeros, sñlo que a veces diferencia entre el tocador y el tocante obligando el primero a realizar la ablución, y a veces iguala entre ambos como también diferencia entre *al-maḥārim* y la esposa obligando a realizar la ablución a quien toca la esposa excepto a los *al-maḥārim* y a veces iguala entre ambos. Otros vieron que la ablución es obligatoria para quien toca con placer o quien lo plantea lograrlo, sea con obstáculo o no, con cualquier órgano excepto el beso cuyo caso no exigieron ninguna condición de placer. Esta actitud es la adoptada por Mālik y la mayoría de sus compañeros. Otros negaron que haya obligación de ablución al tocar las mujeres. Esta actitud es la adoptada por Abū Ḥanīfa. A todas estas opiniones, un antecedente en los compañeros [del Profeta] excepto la condición del placer que no recuerdo que alguien de los mismos la ha exigido", *Bidāya*, t. I, p. 27.

La segunda vez que el autor emplea esta expresión es cuando se refiere a las categorías de capitulación legal o *ŷizya* y afirma al respecto de la cantidad decimal de la misma:

> "Dijo Abū ᶜUbayd en su *Tratado de bienes* (*al-amwālu*) acerca de un compañero del Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él - cuyo nombre no me acuerdo ahora, que le preguntaron: ¿Por qué estabais tomando el decimal de los incrédulos árabes? Los respondió: porque ellos estaban tomando lo mismo al entrar nosotros [en sus propiedades].[2089] *Bidāya*, t. I, p. 297.

[2089] *Bidāya*, t. I, p. 297.

La tercera vez, es cuando aborda la condición de la intención (*an-niyyatu*) exigida para sacrificar los animales. El autor no parece estar seguro de que si existe una opinión favorable a dicha condición, pero no recuerda la existencia de ninguna discordancia fuera de la doctrina mālikí y presupone dos actitudes al respecto:

> "En cuanto a la condiciñn de la intenciñn en la misma (el sacrificio legal de los animales), se comento sobre su obligatoriedad en la doctrina [mālikī] y no me acuerdo ahora de ninguna discordancia fuera del mismo sobre dicha cuestión. Es probable que haya habido dos opiniones al respecto: la obligatoriedad y la desobligatoriedad (*tarqu al-wuŷūbi*); quien exige la primera, dijo: „es un culto siendo exigidas como condiciñn en la misma, su atributo y número, por lo cual la intenciñn debe de ser su condiciñn". Quien no vio su obligatoriedad, dijo: „Es un acto razonable cuya realización produzca muerte que es la finalidad del mismo" de modo que la intensiñn no es obligatoria como es el caso de la purificaciñn de la suciedad cuya materia es condiciñn de su lavado", *Bidāya*, t. I, p. 329.

La cuarta y última vez, es cuando trata la cuestión del contrato de compraventa indicando que no tiene constancia sobre ninguna opiniñn de Mālik sobre los términos de tal proceso:

> "El contrato está falso si no fuera mediante términos decisivos de la compraventa como cuando el comprador dice: „Te vendo", y el vendedor dice: „Te compro". Si el comprador dice: „Véndame tu mercancía a tal y tal precio" y el vendedor le contesta: "Te la vendo", para Mālik la venta está consumada y no hay excusa alguna para quien renuncia a la misma sino con un pretexto. Para aš-Šāfiᶜī, la venta no estará consumida hasta que el comprador diga: „Te la compro". También si éste dice al vendedor: „¿Por cuánto vendes tu mercancía?" El comprador[2090] le responde: „por tal y tal precio" y el

[2090] Lo lógico sería *el vendedor*, pero así figura en la edición que manejamos. Lo mismo en Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. VIII, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), p. 317; la 8 ª edición de Dāru al-Maᶜrifati, Beirut,

vendedor le responde: "Te la compro". Sobre esta cuestiñn se han divergido si la venta es compulsiva (*mulzimatun*) o no hasta que el comprador diga: „te la compro". Para aš-Šāfiᶜī, la venta se concluye mediante términos directos y figurativos y no recuerdo que Mālik tiene cierta actitud al respecto", *Bidāya*, t. II, p. 128.

- *Creo* (*aḏunnu*)

El vocal que expresa esa indecisión y modestia a la vez, es *creo* (*aḏunnu*). En comparación con las expresiones antes analizadas, ésta es de más número y simbolismo. En todas las veces que el autor recurre a dicha expresión, lo hace de la misma manera que las demás, es decir con un cierto grado de incertidumbre e indecisión.

Nos conformamos con aludir a ciertos ejemplos representativos de esta expresión:

- Acerca de la manera de realizar la vuelta ritual (*aṭ-ṭawāfu*) sobre la *Qaᶜba* caminando o corriendo, el autor formula la actitud zāhirḳ conforme a sus principios y fundamentos señalando que ello es en su momento, la opiniñn de los mismos o de algunos de sus compañeros:

"Conforme a los fundamentos de los zāhiríes, es obligatorio correr tal como se indica en el dicho del Profeta: „Tomáis de mi vuestros rituales". Según creo, es la opiniñn adoptada ahora por los mismos o la de algunos de sus compaðeros", *Bidāya*, t. I, p. 249.

- Lo mismo hace con la cuestión del trabajo o acción (*al-ᶜamalu*) como tercer pilar de la asociación (*aš-šarikatu*) que es, al creer que ciertos doctores no admiten la asociación a no ser que los bienes de sus integrantes sean iguales teniendo en cuenta la labor realizada. En este sentido, Ibn Rušd escribe:

1982, t. II, p. 170. A no ser que se tratase de la siguiente frase: "y éste dice al comprador" lo cual figura en ᶜAbbādī, *Šarḥu bidāyati al-muŷtahidi*, t. III, p. 1661.

> "En cuanto al trabajo como tercer pilar [de la asociaciñn], es dependiente, tal como dijimos antes, de los bienes en Mālik y no está considerado en sí. En Abū Ḥanīfa, se toma en consideración junto a los bienes. Creo que entre los doctores, hay quienes rechazen la asociación si los bienes de sus integrantes son desiguales teniendo en cuenta [el factor d] el trabajo; porque vieron que éste, en la mayoría de los casos, es igual en ambas partes. Si sus bienes son desiguales, hay entonces una injusticia (*gabnun*) en el trabajo de algunos sobre los otros", *Bidāya*, t. II, p. 191.

- Esa humildad e incertidumbre aparecen también al anunciar que no tiene constancia de ciertos datos en la doctrina mālikí correspondientes al equivalente del cuarto de un dinar. El contexto de esta confesión es la cantidad fijada por los doctores para cortar o no las manos a quien roba:

> "Creo que hay en la doctrina quien opina que el cuarto del dinar es equivalente a tres dírhams", *Bidāya*, t. II, p. 335.

- *Supongo* (*aḥsabu*)

La última expresión en esta categoría es *supongo* (*aḥsabu*). Ésta tiene varios matices, como *presumo*, *creo* o *conceptúo*, según el contexto. El autor la usa con frecuencia, prácticamente unas 54 veces. He aquí ciertos ejemplos:

- Para atribuir una opiniñn a Dāwūd sobre el acceso del impuro (*al-ŷunubu*) a la mezquita, sea sólo para atravesarla o instalarse en la misma, el autor parece no estar seguro de la autoría de esta opiniñn por el jurista zāhirí:

> "Sobre el acceso del impuro (*al-ŷunubu*) a la mezquita. Hay tres opiniones al respecto: quienes lo prohibieron categñricamente como son Mālik y sus compaðeros; otros lo prohibieron sñlo para quien lo atraviesa y no al que se instala, entre ellos aš-Šāfiᶜī; y otros lo permitieron para ambos, entre ellos supongo, Dāwūd", *Bidāya*, t. I, p. 35.

- Lo mismo es válido para la cuestión de la permisibilidad del acto leve en la oración. El autor parece no estar seguro de su existencia entre los musulmanes:

> "En cuanto a los condicionalmente rechazados en la oración, hay concordancia entre los musulmanes que son entre dichos y actos. Para éstos, son todos los actos permitidos a no ser los de la oración salvo matar al escorpión y a la serpiente. Respecto a esta cuestión, hay discordancia [entre los musulmanes] a causa de la oposición de la tradición a la analogía. En cuanto a la permisibilidad del acto leve [durante la oración], supongo que se concordaron sobre el mismo. En cuanto a los dichos, es condicionalmente requerido que sean ajenos a las formulas de la oración. Lo cual hay concordancia que no pervierten intencionalmente la oraciñn", *Bidāya*, t. I, p. 86.

- También se ve que el autor aporta ciertas opiniones que no está del todo seguro de su procedencia tal como por ejemplo, la opinión que considera que las presas no son objeto del quinto y que se deba repartirse entre las cinco categorías que lo perciben:

> "En cuanto a las presas (*al-fay'u*), son en la mayoría [de los juristas], todo lo que de los impíos llega a ser propiedad de los musulmanes a través del horror y del terror sin que se anduviera por ello con fuerza y prisa, por caballo u hombre. La gente se divergieron sobre qué lado deban de estar desembolsados, algunos dijeron: „*al-fay'u* está para todos los musulmanes: lo mismo pobres que ricos, debiendo el imām darlo a los combatientes, a los gobernadores y a los prefectos, desembolsarlo en la construcción de puentes, en la restauración de mezquitas y otros asuntos benéficos de los musulmanes sin que ninguno de sus partes sea quintado". Esta actitud es la adoptada por la mayoría [de los *fuqahā''a*] y establecida por Abū Bakr y ᶜUmar. Dijo aš-Šāfiᶜī: „que sea quintado y que a su vez se reparta entre las categorías citadas en la aleya del *Botín*, que son las mismas citadas en el quinto concreto del botín, el resto, será destinado en inversiones tal como estima el esfuerzo personal (*iŷtihād*) del imām: desembolsarlo en sus asuntos personales, en su familia y a favor de quien bien juzgare. Supongo que algunos dijeron: „*al-fay'u* no es objeto de repartición en cinco partes, pero sí que se reparta entre las cinco categorías

que perciben el quinto y eso es - creo yo- uno de los propósitos de aš-Šāfiᶜī", *Bidāya*, t. I, p. 284.[2091]

- La misma sensación de indecisión, es la que manifiesta el autor ante la falta de discrepancia entre los juristas sobre si se debe o no a la hija primogénita de casarse durante la ausencia corta de su tío teniendo la posibilidad de consultarlo con el padre:

"La tercera cuestiñn (relativa a quien le corresponde desempeðar la regencia sobre la hija primogénita: su tío o el padre de éste) que es la ausencia del padre dejando sola a su hija primogénita, hay en la doctrina [mālikí] detalles y discrepancias. Ello se debe a la lejanía, a la longitud de su ausencia, o su cercanía, al desconocimiento o conocimiento de su paradero. Ante la urgencia del casamiento de la hija por falta de manutención, o por temor de que se convierta en persona indecente, o por ambas cosas, hay concordancia en la doctrina [mālikí] que si la ausencia es larga, o se desconoce el paradero del padre, o que éste sea preso, si la hija no recibe ninguna oferta de casamiento, estando bien cuidada y mantenida, no se debe casarla. Si recibe una oferta de casamiento, estando su padre en prisión o en paradero desconocido, que se case. Hay discrepancia sobre si se casa teniendo conocimiento del paradero lejano de su padre: hay quien dice que se deba casarse. Esta opiniñn es la adoptada por Mālik. Otros dicen que no. Esta opinión es la defendida por ᶜAbd al-Mālik e Ibn Wahb. Si, al contrario, carece de manutención y encontrase en estado de dejadez, es debido a que sea casada en esos tres casos, es decir, la larga ausencia, la prisión y el desconocido paradero. Lo mismo es válido cuando se encuentra en las dos situaciones: es debido casarse estando en la dejadez aunque no reciba ninguna oferta de casamiento. Sobre si se debe casarse durante la ausencia corta teniendo la posibilidad de consultar al padre sobre tal tema, supongo que no exista ninguna discrepancia. Conforme a la visión pragmática (*an-naḏaru al-maṣlaḥiyyu*) que sostiene esta opinión, no se descarta su casamiento si se

[2091] He sacado aprovecho parcial en este pasaje, de la versión al castellano realizada por C. Quirós en El *libro del Ŷihād*, pp. 74-75.

considera la falta de tiempo y el temor del gobernador a que sea objeto de indecencia aunque el paradero de su padre fuera cercano", *Bidāya*, t. II, p. 11.

* * *

No podemos concluir este apartado sin plantear una hipótesis acerca de las diferentes formulas usadas por el autor cuyos contenidos dijimos que expresan cierta modestia o humildad científica.

Según se desprende de las mismas, parece que la *Bidāya* fuera en su origen una serie de lecciones pronunciadas para un reducido público, posiblemente, un número cualificado de sus discípulos. Dichas lecciones habrían de convertirse en lo que ya conocemos como obra concluida, redactada y revisada por el propio autor.

Es posible rechazar tal hipótesis porque habría que demostrar la subsistencia de las lagunas después de que la obra haya sido revisada y retocada por el autor. Si era normal que el autor no tuviese presente la bibliografía necesaria para desarrollar su trabajo al pronunciar sus lecciones ¿por qué no lo habría hecho durante la revisión de las mismas estando a su alcance tal bibliografía?

La respuesta es muy sencilla: es probable que bajo su forma original la *Bidāya* haya sido revisada y superadas cuantas deficiencias bibliográficas habían sido detectadas. Pero es posible que su autor tampoco hubiera podido conseguir suficiente bibliografía para complementar ciertos datos. Las lagunas que constan en la *Bidāya* acreditan esta hipótesis.

A cualquiera que lea esta obra le sorprende que el autor, después de que haya revisado su obra para su posterior difusión, no haya consultado sus referencias bibliográficas. El carácter pasajero de algunas formulas que expresan su falta de datos acerca de ciertas cuestiones, lo complica todo. Según se

entiende de ciertos casos, la falta de datos sobre algunas cuestiones, es pasajera y será complementada al filo del tiempo. Nada de eso es factible, pues según las diferentes ediciones que disponemos, todavía constan las mismas expresiones.

Es, por ejemplo, la cuestión de la madre esclava, si se la emancipan o no desde el tercio de la herencia. Ante tal cuestiñn, Ibn Rušd confiesa no conocer *ahora* alguien que adopta tal opinión.[2092]

Lo es también su actitud ante la caridad legal si es debida sólo por un año aunque transcurren otros años más sobre los mismos bienes. Respecto a esta opiniñn, Ibn Rušd confiesa ignorar en su día ningún argumento legal que lo sostenga.[2093]

Acerca de un fundamento textual sobre la obligatoriedad de que la dote sea completa con la muerte, el mismo autor afirma no conocer en su tiempo, ningún fundamento textual sobre este particular salvo la unanimidad sobre él existente.[2094]

Tampoco el autor desvía su desconocimiento ante la cuestión de la permisibilidad de venta del esclavo liberado, pues confiesa no haber tenido ningún dato acerca del argumento empleado para defender tal opinión. [2095]

Dos probabilidades destacan aquí: o que tampoco tuvo a su alcance la necesaria bibliografía, igual que le haya sido imposible conseguirla durante la primera germinación de la *Bidāya* bajo su forma de lecciones; o que, de verdad

---

[2092] *Bidāya*, t. II, p. 295.

[2093] *Bidāya*, t. I, p. 199.

[2094] *Bidāya*, t. II, p. 17.

[2095] *Bidāya*, t. II, p. 272.

no tenía conocimiento de ciertos datos referentes a su tema, y por ello estaba claro y espontaneo en expresarlo como vinimos de comprobar.

Ambas probabilidades son razonables. La composición de la *Bidāya* tuvo su largo tiempo de ida y vuelta en la mente y en el borrador del autor. Éste lo confiesa en primera persona cuando dice que su *Libro de la peregrinación* es parte de una obra compuesta hace más de veinte años.[2096] Una segunda edición o más de la *Bidāya* son bastante probables al tomar en consideración todo el tiempo transcurrido entre la obra en su totalidad y la incorporación de uno de sus componentes a la misma.[2097]

De todos modos, es muy saludable de su parte que confiese sus límites. Tal cosa no ocurre si no estuviese consciente de su condición de *faqīh* dotado de moralidad religiosa y de su condición de filósofo que lo vea casi todo en plan relativo.

6. Primacía del Derecho Natural sobre el Derecho positivo

Uno de los rasgos característicos de la *Bidāya* es la primacía del derecho natural sobre el derecho positivo. Un gran estudioso del derecho musulmán, el arabista Jesús Riosalido, lo define así:

> "[En su libro, Ibn Rušd] habla de la existencia de un Derecho Natural, cuya idea se encontraría desde siempre con la mente humana, innata en ella desde el inicio de la Humanidad. Este derecho existiría conjuntamente con el derecho positivo de cada estado, y entre ellos no debería existir ninguna contradicción, porque si se diese, debería otorgarse siempre prioridad al Derecho Natural sobre el derecho positivo. Este último se

---

[2096] *Bidāya*, t. I, p. 278.

[2097] Sobre las dificultades que plantea la composición de la *Bidāya*, véase lo que dijimos en el segundo capítulo (Segunda parte) de esta tesis.

consideraría abrogado y la plena validez del Derecho Natural automáticamente restablecida. Ninguna legislación podría disponer nada que vaya contra el Derecho Natural, pues dicha legislaciñn quedaría inmediatamente anulada".[2098]

Bien que el concepto de *Derecho Natural* es ajeno al pensamiento rušdiano, pues surgiñ sñlo durante el siglo de las luces, prácticamente con Hobbes (1588-1679) y Montesquieu (1689-1755), y es categóricamente fruto de la reflexiñn en la problemática jurídica establecida por Ibn Rušd, es posible que localicemos ciertos rasgos relativos al mismo en las opciones jurídicas del autor de la *Bidāya*, como por ejemplo su definición a la *karāha* o reprobación [2099] y el enlace que estima haber entre los intereses razonables (*al-maṣālihu al-maᶜqūlatu*) y los cultos prescritos.[2100]

Pero sería más interesante aun, conocer el porqué de su existencia en Ibn Rušd. La respuesta es sumamente simple: la religiñn islámica, es la religión de la *fiṭra*,[2101] un estado de pureza donde el hombre se halla en plena naturalidad. Los preceptos religiosos que emanan de esta religión deben corresponderse a esta verdad elemental.[2102]

[2098] Jesús Riosalido, "Los derechos humanos en el Islam", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLI, (2005), p. 187.

[2099] *Bidāya*, t. I, pp. 18-19.

[2100] *Bidāya*, t. I, p. 11.

[2101] Título de un libro, entre otros, compuesto por ᶜAbd al-Azīz Ŷāwīš, az-Zahrā'e li-'Iᶜlam, 1987, 226 págs.

[2102] Ibn ᶜĀšūr, *at-Taḥrīru wa at-Tanwīru* (Liberación e iluminación), p, 91 en ᶜAbd al-Maŷīd an-Naŷŷār, "al-Manḥā at-taṭbīqiyyu fī maqāṣidi Ibn ᶜĀšūr", Fatḥī Ḥasan Malkāwī (Coord.), *aš-Šayju Muḥammad b. aṭ-Ṭāhir ᶜĀšūr*, p. 264.

De ahí el esfuerzo sucesivo de la jurisprudencia islámica para basarse sólo sobre lo natural, es decir, sobre lo humano en su estado de pureza.[2103]

Cualquier intento de derivar este estado de su aspecto elemental y esencial, es desviar la naturaleza humana de su destino esencial y puramente humano. Cuando Ibn Rušd aboga por el Derecho Natural, es porque tiene en consideración esta verdad elemental de que la condición humana es pura. Toda jurisprudencia tiene que adaptarse a sus cordones para no perder su razón de ser. No en vano que Ibn Rušd haya sido claro al hablar sobre cierto *gusto racional* (*aḏ-ḏawqu al-ᶜaqliyyu*)[2104] basado en lo aceptable, en lo natural y en lo humano… en definitiva, en lo sostenido por la razñn,[2105] materia prima del estado de pureza humana.

"Pero hay algo todavía más importante (…) - prosigue el profesor Riosalido- que Ibn Rušhd sostiene que el Derecho Natural se halla por encima de toda Revelación divina, o sea, por encima del Corán y de la Sunna, porque ni el Corán ni la Sunna pueden contradecir a aquél".[2106]

La antes mencionada verdad elemental que caracteriza al Islam, es muy útil para suavizar la supuesta distancia gradual entre Derecho Natural y Revelación divina y por consiguiente disolver cualquiera diferencia esencial entre ambas.

[2103] De ahí el libro de Umar b. Ṣāliḥ b. ᶜAṯīmīn: *Derechos evocados por el estado original y establecidos por la Ley*, Maktabatu at-Tawᶜiyya al-Islāmiyya, Cairo, 1989.

[2104] *Bidāya*, t. I, p. 347.

[2105] *Bidāya*, t. I, p. 5.

[2106] Jesús Riosalido, "Los derechos humanos en el Islam", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLI, (2005), p. 188.

Conforme a lo que habíamos señalado anteriormente, es difícil sostener que haya alguna diferencia entre *Revelación divina* y *Derecho Natural*, porque la primera es la que teóricamente dicta lo que debería de ser la segunda y de hecho, no hay ninguna contradicción entre ambas ni tampoco hay diferencia de posiciones. Sólo la complementariedad es el factor común entre ambas. Lo que parece ser contradicción es debido a cierta modalidad de pensamiento que diferencia entre lo físico y lo metafísico, entre lo razonable y lo irrazonable.

Para Ibn Rušd que se entiende que ha sostenido "que el Derecho Natural se halla por encima de toda Revelación divina, o sea, por encima de *Alcorán* y de la *Sunna*", dato difícil de contextualizar con ciertas actitudes del mismo pensador, como es por ejemplo, su argumento acerca de las moscas caídas en la comida [2107] o su aceptación a la diferenciación establecida por los doctores entre actos litúrgicos que no tienen sentido razonable como la oración, pero sí tienen su finalidad como por ejemplo ganar la clemencia de Dios y actos litúrgicos razonables como la purificación de la impureza.[2108]

Teniendo tales datos en la perspectiva, es difícil sostener cualquier supremacía del Derecho Natural sobre la Revelación divina, porque no cabe en el mismo espíteme de Ibn Rušd quien casi siempre pone todo a la merced de la voluntad divina, es decir, lo textualmente enunciado en los primeros fundamentos: El *Alcorán* y la *Sunna*.

Dicho esto, es posible que dijéremos que haya una cierta primacía del Derecho Natural sobre el Derecho positivo en la *Bidāya*, siendo identificado el

---

[2107] *Bidāya*, t. I, p. 22.

[2108] *Bidāya*, t. I, p. 6. Es de señalar que la alusión a estas dos categorías de actos litúrgicos es abundante en esta obra, pues forma parte de las causas de la divergencia entre los juristas sobre determinadas cuestiones jurídicas.

primero con la Revelación divina o si preferimos decir adaptado a la misma; porque si el Derecho Natural es concebido para el estado de pureza del hombre, tal vez el Derecho positivo se inclinaría a alejarse un poco del mismo y someterle a ciertas medidas artificiales, quizás para otorgarle más libertad y dignidad que supuestamente cree haberlas negado la Revelación divina.

7. Aspectos zahiríes

No es de extrañarse que evoquemos el zahirismo en la *Bidāya*. Varios estudiosos ya lo habían hecho, cada cual según su perspectiva, especialmente la de Brunschvig quien seðala la probable "conexiñn sugestiva entre la *Bidāya* y la conjetura política",[2109] pero no nos ofrecieron la materia prima de dicha doctrina en esta obra, objeto de este análisis.

No nos incumbe aquí valorar sus propósitos, porque precisamente parte de la equivocidad [2110] que genera el pensamiento de Ibn Rušd es la falta de datos que permiten tener cuerpo propio a toda especulación teórica.

Por nuestra parte, preferimos resaltar la presencia del zahirismo en la *Bidāya* a base de textos y opiniones que permiten tener, desde luego, una clara idea sobre qué aspecto tiene el zahirismo en esta obra.

Señalamos en primer lugar que haya una abundante referencia al zahirismo en la *Bidāya*. Para tener sólo una idea cuantitativa sobre el tema, hay 162 referencias a Dāwūd, 27 a Ibn Ḥazm, 163 a *ahlu aẓ-ẓāhiri* (la gente de *aẓ-*

[2109] "Averroès juriste", p. 67.

[2110] Sobre este tema, dice nuestro profesor Ḥanafī: "A veces [Ibn Rušd] parece ser como zahiri de tendencia (…) El planteamiento de la analogía en la *Bidāya* es más idéntico a su estado en el zahirismo, mera maquina lingüística y retórica que une lo impensable con lo enunciado. Es una analogía especial que designa lo particular, al revés de lo particular que designa lo general". Véase Ḥasan Ḥanafī, "El ištibāhu fī Ibn Rušd", *ᶜĀlamu al-Fikri*, Vol. XXVII, n° 4 (1999), p. 128.

ẓāhir), 14 a *aẓ-ẓāhiriyyatu* (los adeptos del zahirismo) y 2 a *aṣḥābu Dāwūd* (Los compaðeros de Dāwūd); es decir, unas 368 referencias al zahirismo, sea de manera pasajera o para exponer las opiniones de esta doctrina con sus diferentes matices como tendremos ocasión de comprobar, lo cual representa, desde el punto bibliográfico, una fuente inagotable para conocer actitudes y opiniones de dicha doctrina, condenada en su día, a la exclusión, al desprecio o a la descalificación[2111] como fue el caso de su icono en al-Andalus, Abū Muḥammad b. Ḥazm. [2112]

Pero no por ello este genial pensador en opinión de Asín Palacios, [2113] ceso de captar la admiraciñn de la gente culta. Ibn Rušd, gran fabricador de distancias, lo elogio [2114] pero no por su fama y su prestigio, sino por determinadas opiniones favorables a la línea del pensar racional que el mismo comparta.

Una de las veces que el autor de la *Bidāya* menciona a Ibn Ḥazm- y con esto empezamos a rastrear la presencia del zahirismo en la *Bidāya* - es para elogiar su manera de proceder en la dialéctica jurídica. La circunstancia de ello, es el análisis de las causas de la discrepancia entre los juristas sobre si es permisible o no realizar las necesidades naturales teniendo o no a la *qibla* al frente.

[2111] Aludimos a la actitud de aš-Šāṭibī ante el zahirismo tachándolo de *bidᶜa* (innovación). Véase Abū Isḥāq Aš-Šāṭibī, *al-Iᶜtiṣāmu*, t. I, Aḥmad ᶜAbd aš-Šāfī (1ª ed.), p. 187.

[2112] Nos referimos a la actitud de Ibn al-ᶜArabi al-Maᶜafiri hacia Ibn Ḥazm en su tratado *al-ᶜawāṣimu mina al-qawāṣimi*, ᶜAbd al-Ḥamīd b. Bādīs (1 ª ed.), p. 85

[2113] Abenhazam de Córdoba, *Los caracteres y la conducta*, traducción de Asín Palacios, introducción, X.

[2114] R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 46.

Ante tal cuestión, los juristas adoptaron tres opiniones divergentes entre sí: La impermisibilidad de realizarlas donde sea su lugar; su permisibilidad en general; y su permisibilidad sólo en la edificios y ciudades y su impermisibilidad en el Sáhara y otros lugares donde no hay edificios.

La causa de dicha discrepancia, es la contraposición de dos tradiciones fiables, la de Abū Ayyūb al-Anṣārī y la de ᶜAbd Allāḥ b. ᶜUmar. La primera insta a realizar las necesidades más allá de la *qibla* dejándola al frente o a la espalda, es decir, a Oriente y a Occidente, la segunda relata que el Profeta lo hacía teniendo la *qibla* a su espalda y Siria al frente.[2115]

Los juristas tomaron tres actitudes frente a estas dos tradiciones: juntarlas la una con la otra, preferir entre ambas a base de fundamento (*at-tarŷīḥu*) y la vuelta a la inocencia original (*al-barā'atu al-aṣliyyatu*) en caso de contraposición.[2116]

Ibn Rušd, quien busca siempre las causas de la discrepancia entre los juristas, explica esta cuestión como sigue sin dejar de elogiar al procedimiento de Ibn Ḥazm acerca de esta cuestión:

> "Quien veía juntar [las dos tradiciones], entendiñ de la tradiciñn de Abū Ayyūb al-Anṣārī su significado acerca del Sahara y de los lugares donde no existe posibilidad de oculto y entendió de la tradición de Ibn ᶜUmar su significado de oculto, lo cual es la doctrina de Mālik. En cuanto a quien veía la preferencia a base de fundamento (*at-tarŷīḥu*), dio preferencia a la tradiciñn de Abū Ayyūb; porque si haya habido contraposición entre dos tradiciones, una correspondiente a una ley establecida y la otra en concordia con el fundamento – la no emitir un juicio- y se desconoce de ambos, quién es el anterior o el posterior, es obligatorio escoger la tradición afirmativa a la ley;

[2115] Véase más datos sobre las dos tradiciones, Ibn aṣ-Ṣiddīq, *al-hidāyatu*, t. II, pp. 238-240.

[2116] Según Ibn Rušd, se trata de no emitir ningún juicio. *Bidāya*, t. I, 63.

puesto que es posible que la obligación de aplicarlo o deshacerse del mismo mediante la transmisiones justas, hayan sido antes o después de establecer tal juicio. Por eso, no es permisible deshacerse de una ley obligatoria sólo mediante la suposición que en ningún momento, habíamos sido obligados a abrogarla salvo si hay fundamento textual que aprueba que haya sido posterior puesto que las suposiciones que mantienen los juicios son limitados por la ley, es decir las que es obligatorio negarlas o afirmarlas y no siempre se tratara de cualquiera suposición. Por este motivo la acción es determinada por el fundamento concluyente y no por simple suposición. Quieren decir por ello, la ley tajante que obliga a cumplir la acción mediante este género de suposiciones. Este bueno procedimiento de Abū Muḥammad b. Ḥazm al-Andalusī está basado sobre los fundamentos de la gente de la dialéctica jurídica que consiste en que la firmeza de lo asegurado mediante la Ley legitima, no se supera ante cualquier duda planteada. En cuanto a quienes vieron la vuelta a los fundamentos en caso de la contraposición, su actitud está basada sobre el principio de que la duda anula el juicio y que ambos son juicio. Esta opiniñn es la de Dāwūd aẓ-Ẓ-āhirī, pero Abū Muḥammad b. Ḥazm lo contradice sobre este punto aunque es de sus compaðeros", *Bidāya*, t. I, pp. 63-64.

Las otras veces que Ibn Rušd alude a Ibn Ḥazm y a los zahiríes es para atribuirles determinadas opiniones jurídicas, apoyarse en la autoridad tradicionista de Ibn Ḥazm en corregir ciertos hadices[2117] y a veces, criticar su formalismo como hizo acerca de la actitud de los zahiries quienes se conformaron de observar sólo la significación aparente de una tradición profética que prohíbe orinar en el agua estancada. [2118]

[2117] Bidāya, t. I, págs. 18, 40 y 44.

[2118] *Bidāya*, t. I, pp. 18-19.

Aunque Ibn Rušd haya sido feroz defensor de la analogía, [2119] considerándola una de los fundamentos del Derecho, en contra de los zahiríes que la rechazan, parece que se inclina a ciertas opciones jurídicas de los compaðeros de Dāwūd e Ibn Ḥazm. Su rechazo al conformismo textual es patente y su abogacía por la innovación jurídica es constante. Y todo ello le hicieron más cerca de sus posiciones.

En su introducciñn, Ibn Rušd alude a la necesidad de aprovechar de la analogía siempre que haga falta por razones evidentes de la vida humana, sin que considere necesario que a veces, es oportuno prevalecer el texto fiable a la analogía:

> "Los eventos entre los humanos son infinitos, mientras los textos, las acciones y las afirmaciones son finitos y es imposible compaginar lo infinito con lo finito". *Bidāya*, t. I, pp. 2-3.

Procedemos ahora a dar algunos ejemplos significativos de esta tendencia zahirí en la *Bidāya*.

En primer lugar, es de suma importancia señalar que el autor utiliza mucho un vocablo de estrecha vinculación con el zahirismo. Se trata del vocablo *aẓ-ẓahiru* (manifestante)[2120] y sus variantes como *yaẓharu* (parece).[2121] Ambos vocablos indican una significante inclinación al sentido manifiesto del texto sin necesidad de recurrir a la hermenéutica racional o a la analogía.

[2119] Señalamos también que Ibn Rušd critica algunas categorías de la analogía según R. Brunschvig, "Averroès juriste", p. 50.

[2120] *Bidāya*, t. I, págs. 7, 198, 235 y 342; t. II, págs. 2, 77, 104 y 329.

[2121] *Bidāya*, t. I, págs. 86, 99, 106, 277 y 347; t. II, págs. 37, 93, 99, 100, 283 y 342.

Ibn Rušd lo afirma en estas palabras cuando expone las diferentes opiniones de los juristas acerca de los escasos vinos:

> "Los posteriores doctores dicen: „El argumento de los ḥiŷazíes a través del oído (*Alcorán* y la *Sunna*) es más fuerte, el de los iraquíes a través de la analogía es más manifiesto. Si es así, la causa de su discrepancia es la prevalencia de la tradición sobre la analogía, o la prevalencia de ésta sobre la tradición en caso de que ambos se contradicen. Lo cual es una cuestión objeto de discordancia. Pero la verdad, es que si el texto fuera fiable, es siempre oportuno escogerlo en vez de la analogía. Si fuera manifiesto de vocablo, con posibilidad de someterlo a la hermenéutica, aquí la mente debe de escoger entre juntar entre ambos practicando la hermenéutica del vocablo o prevalecer lo manifiesto de la palabra sobre la exigencia de la analogía. Este caso es diferente según la potencia de un vocablo de varios manifiestos y la potencia de una analogía de las varias contrapuestas. La diferencia entre ambos no se logra sino mediante el gusto racional tal como se logra detectar la armonía de las palabras rimadas de las que no lo son. Quizás que los dos gustos sean iguales. Por este motivo la discrepancia abunda en este género hasta que muchos dijeron: „todo *muŷtahid* acierta", *Bidāya*, t. I, p. 347.

Siguiendo en el mismo sentido de reforzar la significación manifiesta de los vocablos superando así la hermenéutica, vamos a ofrecer algunos ejemplos de la misma.

- Al plantear la pureza del agua de la mar, Ibn Rušd opina a propñsito de un dicho profético objeto de discrepancia,[2122] que lo manifiesto de la ley lo sostenga a pesar de que sea objeto de discrepancia entre los juristas.[2123]

[2122] "[La mar] es de pura agua e ilícitos muertos". Véase más datos sobre este dicho en Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), pp. 243-245.

[2123] *Bidāya*, t. I, p. 17.

- Después de exponer las diferentes opiniones sobre el juicio legal acerca de utilizar el agua mezclado con la impureza sin llegar a ensuciarlo, Ibn Rušd aboga por el procedimiento unificador entre las tradiciones que fundamentan cada opinión expuesta:

> "Las preferibles y mejores maneras para mi es la de juntar entre la tradiciñn de Abū Hurayra,[2124] Abū Saᶜīd[2125] y Anas.[2126] La del primero debe entenderse en sentido de desaprobación y la del segundo en la permisibilidad; porque esta exegesis mantiene el significado de las tradiciones en su apariencia, es decir, las dos tradiciones de Abū Hurayra donde se entiende que la impureza requerida es la que afecta al agua. La definición de la desaprobación para mí es lo que el espíritu rechaza viéndolo agua impura, pues todo lo que el hombre rehúse beber, es obligatorio que lo rechaza en cualquier uso para acercarse a Dios y tiene que rehusar su aprovecho tanto para su cuerpo como para su bebida", *Bidāya*, t. I, pp. 18-19.

- Después de exponer ciertas opiniones y sus correspondientes argumentos sobre la pureza de la secreción de ciertas bestias, el autor afirma lo siguiente:

> "En cuanto al cerdo, sería adecuado seguir lo enunciado del Libro y el *ḥadīṯ* sobre la impureza del cerdo y del incrédulo en sí mismos, que seguir la analogía (*qiyās*). La opinión ésta es adoptada por los juristas, es decir, la impureza de la secreción del

---

[2124] Véase sobre esta tradición, Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), pp. 106-108; pp. 255-256.

[2125] Véase sobre esta tradición, Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), pp. 259-267.

[2126] Véase sobre esta tradición, Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), pp. 256-259.

> perro, pues el orden expresado en la Ley de derramar el agua en cuyo líquido bebió el perro, es apropiado en esa Ley por la impureza de esta agua. Quiero decir con ello que la impureza del contenido es lo usualmente entendido de la Ley cuando expresa una orden de derramar el contenido y lavar el recipiente. Los que rechazaron este planteamiento cuando dicen que si fuera por la impureza del contenido no sería exigida la condición del número [de lavamiento], no es rechazable (*naqīr*) que la Ley especifique una impureza que otra con un juicio para agravarla" *Bidāya*, t. I, p. 22.

- Prefiere a base de argumento (*raŷŷaḥa*), la opiniñn de Dāwūd sobre la de Mālik y Abū Ḥanīfa quienes adoptaron la idea de juntar plata con oro en la caridad legal si ambas no cumplieron la cantidad exigida y los critica en su opinión que carece de fundamento legal, considerando que por dicha opinión y la discordancia que genera, estaban desviados de los principios del Profeta:

> "La causa de este inestabilidad es su intensiñn de hacer en uno, dos cosas diferentes en su peso, lo cual no tiene sentido. Quien quiso juntar el uno al otro, quiso inventar un juicio inexistente en la ley, porque pretendió decir que hay una cantidad que no es ni la del oro ni de la plata. Es imposible en lo que es habitual del encargo (*at-taklīfu*), del imperativo y de la elocuencia (*al-bayānu*) que haya algo similar como juicio especifico en las cuestiones probables para que la ley no tomase asunto en ello y lo dejase en mano de tanta discrepancia. Puesto la ley no envió el [Profeta] - que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- sñlo para que supere la discordia", *Bidāya*, t. I, p. 188.

Es posible pues deducir que en la mayoría de las veces, el autor de la *Bidāya* comparta algunas de las opiniones zahiríes, sin llegar a formar parte de su ideario. La adhesiñn de Ibn Rušd al mālikismo estaba fuera de duda. Las críticas dedicadas a esta doctrina, significan más que una negativa hacia la misma, un saludable compromiso con los principios de Mālik. De ahí su

intensión de componer un libro en la casuística y fundamentos según la doctrina del imam de *Dāru al-Hiŷrati*.[2127]

* * *

Hemos tratado diferentes cuestiones correspondientes a la metodología empleada en la *Bidāya* y las características de ésta. Respecto a la metodología, hemos destacado su precisión metodológica y su fuerte espíritu axiomático mediante el análisis detenido de su *Introducción* y de otros pasajes cuyo contenido indica la preocupación del autor por la sistematización de su obra y la de sus propósitos.

Pero el aspecto problemático de la *Bidāya* no emana sólo de su preocupación metodológica, sino también de las vías de recepción de los juicios. Por este motivo, hemos tratado de analizar dichas vías para explorar su contenido problemático. Es este el caso del vocablo (*al-lafẓu*), del acto (*al-fiᶜlu*), de la aprobación (*al-iqrāru*), del vocablo objeto de discordancia (*dalīlu al-jiṭāb*), de lo impensable (*mā sakata ᶜanhu aš-šarᶜu*), de las versiones del imperativo (*al-amru*) y de las versiones de la inhibición (*an-nahyu*).

Asimismo, hemos destacado que el autor sólo indicó las causas epistemológicas y no ideológicas de la discordia entre los juristas, porque la *Bidāya* representa una obra de derecho comparado cuyo campo de análisis es estrictamente limitado a los fundamentos teóricos y no sociales e históricos del Derecho.

Insistiendo sobre el aspecto metodológico de la *Bidāya*, hemos analizado su terminología y procedimiento. En este sentido, hemos destacado tres

---

[2127] *Bidāya*, t. II, p. 291 y 332.

categorías de términos característicos de esta obra: la terminología tradicionista, la terminología científica jurídica y la terminología bio-jurídica.

Además de estas categorías de términos, hemos notado la existencia de ciertos conceptos filosóficos, fruto del quehacer intelectual del autor en otros campos del saber. Para concretizar un poco la metodología empleada en la *Bidāya*, hemos ofrecido una descripción del procedimiento utilizado en la misma destacando su rigor lógico.

Nuestro análisis no se limitó sólo al aspecto metodológico de esta obra, sino también a sus características. En este sentido, hemos reseñado unas cuantas que nos parecieron propias de la *Bidāya*, como son, por ejemplo, su representaciñn de un mālikismo critico, su voluntad de explicación y metodología, su libertad de opción, su sentido crítico, su modestia o humildad científica y la primacía del derecho natural sobre el derecho positivo que caracteriza su concepción del derecho.

Y retomando la problemática del supuesto zahirismo de su autor y la de la dinastía donde se desarrolló su vida y obra, hemos visto oportuno destacar algunos aspectos zahiríes de la *Bidāya* sin que lleguemos a la certeza de que su autor era parte integral de esta doctrina, ni quiso que lo fuera como jurista mālikí de tendencia critica que era.

En los capítulos que siguen vamos a tratar mas aspectos problemáticos de esta obra intentando plantear el hecho más transcendental que pareció haber preocupado a su autor. Nos referimos, desde luego, a la discordancia jurídica entre los juristas y a las causas que la explican.

Cap. VI: Problemática de la *Bidāya*: la discordancia y sus causas

"*Al-Jilāfu* o discordancia, es *al-muḍādatu* o contraposiciñn". Es así como define Ibn Manẓūr la discordancia.[2128] Se deduce, entre otras cosas, que este término se basa sustancialmente sobre la *contraposición* de las opiniones, de las actitudes, de las posiciones y de las creencias tal como se la definen Ibn Jaldūn (807/1406),[2129] at-Tahānwī (desp. 1158/1745),[2130] al-Ŷurŷānī (816/1413),[2131] al-Qannūŷī (1307/1889)[2132] entre otros.

Si pasamos ahora a su significación técnica, veremos que la ciencia del *jilāf* es la ciencia de la divergencia por antonomasia. Es una ciencia que permite localizar los argumentos jurídicos del adversario para rebatirlas y establecer las que se consideran como argumentos fiables, rigurosos y decisivos. Sobre este aspecto escribe Ḥāŷŷī Jalīfa:

> "Es la ciencia mediante la cual se conoce cñmo exponer los argumentos legales, rechazar las equivocaciones y los argumentos contrarios y plantear las demostraciones fiables, lo cual se llama la *dialéctica* que es parte integral de la lógica, sólo que *al-jilāfu* es propiamente vinculado a las finalidades religiosas", *kašfu aẓ-ẓunūni*, t. I, p. 721.[2133]

[2128] *Lisānu al-ᶜArabi*, t. VII, p. 90.

[2129] *Al-muqaddimatu*, pp. 456-457.

[2130] *kašafu iṣṭilāḥāti al-funūni*, t. I, pp. 442-443.

[2131] *At-taᶜrīfātu*, p. 106.

[2132] *Abaŷadu al-ᶜulūmi*, t. II, pp. 276-278.

[2133] Cabe señalar que al-Qannūŷī ofrece el mismo texto sin dar ningún dato sobre su procedencia. Véase su *Abaŷadu al-ᶜulūmi*, t. II, pp. 276-278.

Ahora bien, el tema más destacado de la *Bidāya* es la discordancia entre los juristas sobre determinadas cuestiones jurídicas. Su autor se esfuerza para localizarla, exponiendo los argumentos que fundamentan cada doctrina u opinión divergentes entre sí y emprender una búsqueda minuciosa de las razones de dicha discordancia en un intento infatigable de entender las actitudes y las posiciones jurídicas confrontadas.

La finalidad de este capítulo es exponer las causas de la discordancia e intentar averiguar, con Ibn Rušd, sus destacadas formas.

I. La discordancia entre los juristas

Como acabamos de señalar, el tema destacado de la *Bidāya* es la discordancia. Si ésta es una evidencia entre los juristas, es imprescindible que sea objeto de análisis para los que no lo son. ¿Qué otra cosa más útil para lograr tal objetivo que la búsqueda de las razones que las fundamentan?

La causaciñn, fruto del espíritu filosñfico de Ibn Rušd, es la vía imperial para lograrlo. Así empieza esa búsqueda de todas las causas que explican todas las categorías de la discordancia en el derecho islámico.

Antes de analizar las diferentes causas de la discordancia en la *Bidāya*, veremos primero como el autor lo plantea para su efectivo análisis.

1. Exposición de la discordancia en la *Bidāya*

En la mayoría de las veces, el autor sigue un sólo procedimiento al plantear las causas de la discordancia: después de exponer las diferentes opiniones sobre una determinada cuestión, expone los argumentos que las corresponden y a veces, explica la causa de la discordancia como hace en la discordancia de los juristas sobre el cuero de los animales muertos.[2134]

[2134] *Bidāya*, t. I, p. 57.

E incluso expone ciertas causas de la discordancia que no tienen nada que ver con los Fundamentos establecidos del Derecho como hace por ejemplo en la cuestión del agua mezclada con el azafrán.[2135]

Aun así, la importancia de dicho procedimiento no se disminuye en absoluto. Al revés, se fortalece siendo llevado a buen puerto, porque el autor supo efectivamente averiguar las causas de la discordancia y convencernos directa e indirectamente, de la banalidad de algunas de las mismas sobre ciertas cuestiones.

La otra dimensión de dicho procedimiento es llegar a determinar con claridad y precisión las causas de la discordancia. A veces ésta está allí, omnipresente, pero no hay manera de llamarla por su propio nombre, ni tampoco por su seudónimo. Ibn Rušd, al contrario, sí que pudo hacerlo y con una profesionalidad envidiada por los propios juristas que se dedican sólo al arte de la dialéctica jurídica.

II. Causas de la discordancia

Según se deduce del análisis de la *Bidāya*, las causas de la discordancia son: la oscilación del vocablo entre las cuatro vías de la significación jurídica; la equivocidad del vocablo; la diferencia gramatical; la oscilación del vocablo entre lo verdaddero y lo figurado; el sentido absoluto o delimitado del vocablo y la contraposición de los argumentos.

1- Oscilación del *vocablo* entre las cuatro vías de la significación jurídica

Esta causa corresponde a la manera de entender el texto legal (*Alcorán* y la *Sunna*). Se entiende con la misma, los diferentes estados que experimenta el

---

[2135] *Bidāya*, t. I, p. 19.

vocablo siguiendo las siguientes vías de la significación jurídica: un vocablo general que indica una significación general o particular;[2136] un vocablo particular que indica una significación particular o general; o un vocablo con o sin argumento de discurso.[2137]

Para esta causa, Ibn Rušd escoge sñlo una cuestión casuística, la de exigir la fe como condición, en la expiación (*al-kaffāratu*) de *la asimilación perjudicial* (*aẓ-ẓihāru*).

Cumpliendo con su procedimiento de explicar esta causa de discordancia, el autor expone las opiniones de los *fuqahā''e*acerca de la mencionada cuestión. Para los ḥanafiyya, la fe no es condición previa para la expiación. En cuanto a los mālikiyya y los šāfiᶜiyya, sí que lo es. [2138] El argumento textual de la primera opinión es la aleya 91 de la Azora de la Mesa.[2139]

Su aspecto argumental consiste en que la emancipación de un esclavo o esclava incluye todo género de esclavitud, los musulmanes o los que no lo son.[2140]

En cuanto al argumento textual de los segundos son las aleyas siguiententes:

[2136] Véase al-Bāŷī, *Kitābu al-ḥudūdi*, pp. 44-45.

[2137] *Bidāya*, t. I, p. 2. Véase también, ar-Rāzī, *al-maḥṣūlu fī al-fiqhi*, pp. 82-88.

[2138] *Bidāya*, t. I, p. 307.

[2139] "La penitencia del perjuro consistirá en dar a comer a diez pobres de aquello que por término medio dais de comer a vuestra familia, o en vestirlos o en hacer libertar a un esclavo".

[2140] Al-Ŷaṣṣāṣ, *aḥkāmu al-qur'āni*, t. II, p. 277.

"Quienes repudian a sus mujeres y luego se arrepienten de lo que dijeron, liberaran un esclavo antes de volverá tocarse" (La Discusión: 4); "Quien mata a un creyente por error, ha de poner en libertad a un esclavo creyente", (Las Mujeres: 94).

El aspecto argumental en las dos aleyas es considerar lo ilimitado limitado; porque el juicio en ambos casos, es uno: es la emancipación de un esclavo o esclava para cumplir la expiación. Pero la causa es distinta: mientras en la primera aleya que exige la emancipación de cualquier esclavo o esclava, está destinada al hombre en condición de volver a repudiar a su esposa, la segunda aleya que exige que el esclavo o esclava sean creyentes, está destinada al homicidio en error.

Este género de causas, suelen ser en el origen de la discordancia entre los juristas al mezclar lo general con lo particular o confundiendo el uno con el otro. Ibn Rušd quien está siempre en alerta de tales errores, considera que la argumentación con lo *general* donde no tiene que caber, es débil.[2141]

Aun así, el autor no descarta la posibilidad de que lo *general* es más fuerte que el *argumento del discurso* (*dalīlu al-jiṭābi*), especialmente cuando éste se basa sobre lo *posible* o lo *manifiesto*.[2142]

2. La equivocidad del *vocablo*

Esta causa pertenece también a las dificultades de la comprensión del texto legal. Bien sabido que la equivocidad[2143] es el vocablo destinado a

---

[2141] *Bidāya*, t. I, p. 105.

[2142] *Bidāya*, t. I, págs. 137 y 110.

[2143] Véase la definición de este término en al- Ŷurŷānī, *at-taᶜrīfātu*, pp. 229-230.

expresar dos verdades o varias.[2144] Pues bien, según Ibn Rušd es esta una causa más que genera discordancia entre los juristas sobre multitudes de cuestiones jurídicas. Su presencia se debe a que hay varias equivocidades: del *nombre*[2145] como es el caso del casamiento por ejemplo,[2146] de los *actos*,[2147] de las *letras*,[2148] del *vocablo individual* [2149] y de la *frase*.[2150]

Para Ibn Rušd, la equivocidad lingüística no se debe de entenderla sino destinada a unas de sus significaciones salvo si hay un índice que demuestra su significación.[2151]

La discordancia generada por este género de equivocidad lingüística se muestra en varios ejemplos seðalados por Ibn Rušd como causas de la misma en los juristas, como son la equivocidad del nombre de la letra *b* acerca de la veces que se debería pasar la mano sobre la cabeza durante la ablución,[2152] del

---

[2144] aš-Šūqānī, *Iršādu al-fuḥūli*, t. I, p. 125. Véase más detalles sobre esta cuestión en el mismo autor, t. II, pp. 125-128.

[2145] *Bidāya*, t. I, p. 135.

[2146] *Bidāya*, t. II, p.26.

[2147] *Bidāya*, t. I, p. 79.

[2148] *Bidāya*, t. I, p. 12.

[2149] *Bidāya*, t. I, p. 4. Su ejemplo más conocido es *al-qur'u* que significa tanto el periodo de la menstruación y la sangre de la misma. Este vocablo es la causa de la discordancia según Ibn Rušd. véase *Bidāya*, t. II, p. 67.

[2150] *Bidāya*, t. II, p. 332.

[2151] *Aḍ-ḍarūriyyu fī al-fiqhi*, al-ᶜAlawī (ed.), pp. 101-102.

[2152] *Bidāya*, t. I, pp. 8-9.

tocamiento de las mujeres (*al-lamsu*), [2153] de la *pureza* de la menstruación o del agua (*aṭ-ṭuhru*),[2154] del nombre de la *mano* acerca de los limites que deberían estar pasados en la ablución sin agua,[2155] del nombre del *crepúsculo* a propósito de la oración de la noche (*ṣalātu al-ᶜašā''i*) [2156] y del nombre del periodo de la menstruación (*al-qur''u*).[2157]

3. La diferencia gramatical

Ibn Rušd pone la diferencia gramatical (*ijtilāfu al-iᶜrābi*) como una de las causas principales de la discordia.[2158] No en vano que es así: porque las diferentes lecturas de la misma aleya, producen diferentes juicios legales.

Acerca por ejemplo, de la cuestión de los deberes legales del anciano que no observa el ayuno[2159] si tiene que dar a comer a cierto número de pobres o que no le corresponde hacer nada en su situación legal de impotente por edad y enfermedad, la aleya coránica que dice: "Quienes pudiendo ayunar no lo hiciesen, darán en rescate la comida de un pobre" (La *Vaca*: 180) presenta dos juicios según las lecturas posibles, la primera defendida por Abū Ḥanīfa y aš-

---

[2153] *Bidāya*, t. I, p. 27.

[2154] *Bidāya*, t. I, p. 42.

[2155] *Bidāya*, t. I, p. 50.

[2156] *Bidāya*, t. I, pp. 69-70.

[2157] *Bidāya*, t. II, p. 67.

[2158] *Bidāya*, t. I, p. 4.

[2159] *Bidāya*, t. I, p. 220.

Šāfiᶜī, [2160] opina que el anciano deba dar de comer a un pobre por cada día de desayuno; la segunda defendida por Mālik, opina que no le corresponda hacer nada.[2161] Ambas opiniones son fundamentadas por su manera de leer la aleya anterior y por consiguiente, se diferencian de criterio y de argumento, lo cual genera tantas discordias. Éstas abundan mucho por la diferencia gramatical que se reduce a una cierta lectura y comprensión de las aleyas. Y eso es lo que nos lo seðala Ibn Rušd acerca de otras cuestiones como por ejemplo el juicio de ayunar sucesivamente durante tres días de cumplir la expiación del divorcio (*kaffāratu al-yamīni*).[2162]

4. La oscilación entre lo *verdadero* y lo *figurado*

Esta causa de discordancia estudiada por varios jurisconsultos como ar-Rāzī,[2163] aš-Šūkānī [2164]entre otros, es seðalada también por el propio Ibn Rušd en su introducción metodológica. [2165]

En la mayoría de los casos, la significación verdadera o figurativa[2166] de las aleyas y su correspondiente comprensión, determinan el destino de la discordancia y su grado de radicalidad.

[2160] *Bidāya*, t. I, p. 220.

[2161] *Bidāya*, t. I, p. 220. Sobre más datos sobre esta cuestión, véase ᶜAbbādī, *Šarḥu bidāyati al-muŷtahidi*, t. II, nota n° 1 y 2, p. 728.

[2162] *Bidāya*, t. I, p. 306.

[2163] *Al-maḥṣūlu fī al-fiqhi*, pp. 111-146.

[2164] *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, pp. 134-162.

[2165] *Bidāya*, t. I, p. 4.

[2166] Véase la definición de este término en al- Ŷurŷānī, *at-taᶜrīfātu*, pp. 214-215.

Es este el caso por ejemplo, del enfermo y del viajero, si se conforman sólo con su ayuno sin necesidad de repetirlo. [2167] Según Ibn Rušd, la mayoría opina que si el enfermo o el viajero ayunan, su ayuno es válido. La gente de aẓ-Ẓāhir opina que no es así, puesto que debe realizarlo en otros días. La causa de esta discordancia, según nuestro autor, es la oscilación de la aleya [2168]objeto de argumento textual, entre lo verdadero y lo figurativo, genera dos opiniones diferentes: la primera, entiende el sentido verdadero y se queda con la aleya tal como está transmitida; la segunda entiende el sentido figurativo teniendo en cuenta otra palabra subentendida de carácter imperativo, la de *desayuna un número igual de otros días*. Quien la entiende en su sentido verdadero considera que la obligación del viajero es ayunar un número igual de otros días; quien tomó en consideración la palabra subentendida *desayuna un número igual de otros días,* dijo que la obligación del viajero es ayunar un número igual de otros días en caso de que rompa su ayuno. Ante esta discordancia, Ibn Rušd opina que la evidencia incita a que se escoja el sentido verdadero en vez de lo figurativo hasta que se disponga de un argumento afirmativo. [2169]

En otro lugar, el autor vuelve a insistir sobre esta misma opinión al plantear la discordancia entre los juristas sobre la orientación a la *Qaᶜba* durante la oración.[2170] Lo cual indica que en la mayoría de los casos, la diferencia es

---

[2167] *Bidāya*, t. I, p. 215.

[2168] "Quien esté enfermo o de viaje, ayunará un número igual de otros días" (*La Vaca*: 181)

[2169] *Bidāya*, t. I, p. 215. Una opinión próxima a esta es la que formula ar-Rāzī: "Lo originario del discurso es la verdad". Véase su *al-maᶜālimu fī uṣūli al-fiqhi*, p. 41.

[2170] *Bidāya*, t. I, p. 80.

sólo mínima y que a veces, es mejor escoger el sentido verdadero, próximo a la lectura zāhirí, para no dificultar la práctica y no confundir a la gente.

Es lo que deduzcamos de otras cuestiones jurídicas que la causa de su discordancia es el sentido verdadero o figurativo como son la invalidación de la reclusión (*al-iᶜtikāfu*) con el tocamiento y el beso;[2171] la prohibición de fornicar para el hombre en situación de asimilación perjudicial (*aẓ-ẓihār*);[2172] la obligatoriedad de la ablución después del tocamiento;[2173] el mantenimiento de relaciones sexuales no son posibles sólo después de la pureza de la mujer de su periodo de menstruación[2174] y los juicios legales de la pureza.[2175]

En todas estas cuestiones, la discordancia se debe en todo momento a la interpretación de los textos referenciales, sea en sentido verdadero o figurativo. La voluntad del autor de aclarar posibles confusiones generadas por esta conexión semántica del verdadero (*al-ḥaqīqiyyu*) y del figurativo (*al-maŷāziyyu*), es llamativa, pero no es de extrañarse al saber que tiene planteada reducir todo lo conflicto semántico a unos simples principios directrices para ayudar al esfuerzo personal o *iŷtihād* quien lo incita, en caso de conflicto entre *ḥaqīqa* y *maŷāz*, a que active su analogía inclinando siempre a lo que le parece más claro, manifiesto y razonable.[2176]

[2171] *Bidāya*, t. I, p. 231.

[2172] *Bidāya*, t. II, p. 83.

[2173] *Bidāya*, t. I, p. 27.

[2174] *Bidāya*, t. I, p. 42.

[2175] *Bidāya*, t. I, p. 54.

[2176] *Bidāya*, t. I, p. 42.

5. Delimitación del *vocablo* o su extensión

Con este fundamento, a su vez seðalado por Ibn Rušd como una de las causas que explican la discordancia entre los juristas, se quiere entender que la lectura de los preceptos legales, extraídos de sus fuentes originales en *Alcorán*[2177] y en la *Sunna*, delimita el sentido del vocablo en un hecho particular, o hacerle más amplio y libre para designar hechos generales que trascienden el espacio y el tiempo. Dicho de otra manera, *al-muqayyadu* o *limitado* es todo aquello que tiene límites, o como dice al-Ŷurŷānī, "todo aquello delimitado por sus atributos".[2178] Mientras que *al-muṭlaqu* o sin límites es lo que indica al uno indefinido.[2179]

La libertad, la amplitud y la universalidad forman también la integralidad de ese término. Por lo cual, *al-muṭlaqu* es lo que no tiene límites o si queremos, el que está más allá del espacio y del tiempo.

Es la significación que ofrece un diccionario de autoridad como *Lisānu al-ᶜArabi* de Ibn Manẓūr para ambos términos.[2180]

La definición técnica que ofrecen varios autores no se aleja de las significaciones lingüísticas antes señaladas. Al-Bāŷī[2181], al-Gazzālī,[2182] aš-

---

[2177] Al-Qannūŷī habla sobre una ciencia que trata estas dos significaciones de Alcorán. Véase al-Qannūŷī, *abaŷadu al-ᶜulūmi*, t. II, p. 510.

[2178] *at-taᶜrīfātu*, p. 242; al-Qannūŷī, *taḥṣīlu al-ma'mūli*, p.323.

[2179] *at-taᶜrīfātu*, p. 233.

[2180] Ibn Manẓūr, *Lisānu al-ᶜArabi,* t. III, pp. 372-374; t. IX, pp. 226-227.

[2181] *Kitābu al-ḥudūdi*, pp. 47-48.

Šīrāzī,[2183] aš-Šūkānī,[2184] Al-Juḍarī,[2185] al-Jafīf,[2186] entre otros, indican la misma significación de delimitación y particularidad para *al-muqayyadu* y libertad y universalidad para *al-muṭlaqu*.

El dato significativo que aporta al-Gazzālī, cuyo contenido afirma que *at-taqyīdu ištirāṭun* o sea, que *la delimitación es condición*,[2187] da cimiento a la idea de delimitación y restricción que conlleva el término *al-muqayyadu*.

De todas formas, designar el sentido limitado o ilimitado del vocablo forma parte esencial de las causas que explican la discordancia entre los juristas.

Hay varias cuestiones jurídicas citadas por Ibn Rušd cuya discordancia, se debe a la significación que se da a los vocablos como son la venta del agua si es lícito o ilícito;[2188] el alquiler de la tierra para cultivarla; [2189] la ablución sin agua con la piedra; [2190] la cantidad de la sangre del animal que se debe considerarse sucia;[2191] la prosternación durante la lectura de *Alcorán*;[2192] la ablución del

---

[2182] *Al-mustaṣfā*, t. I, pp. 93-94.

[2183] *al-lumaᶜu fī uṣūli al-fiqhi*, Mastū y Badīwī (eds.), p. 101.

[2184] *Iršādu al-fuḥūli*, t. II, pp. 709-719.

[2185] *Uṣūlu al-fiqhi*, p. 191.

[2186] *Asbābu ijtilāfi al-fuqahā'i*, p. 129.

[2187] *al-mustaṣfā*, t. III, p. 398.

[2188] *Bidāya*, t. II, p. 126.

[2189] *Bidāya*, t. II, p. 167.

[2190] *Bidāya*, t. I, pp. 51-52.

[2191] *Bidāya*, t. I, p. 58.

difunto; [2193] la caridad legal sobre los camellos; las ovejas y las vacas del pastoreo;[2194] la suciedad de la sangre del pescado [2195] y la expiación de *la asimilación perjudicial* (*kaḑfāratu aẓ-ẓihāri*). [2196]

Para dar sólo un ejemplo acerca de dicho género de discordancia, analizaremos dos cuestiones ligadas ambas a la ablución: la primera sobre la ablución sin agua con la piedra y la segunda, sobre la ablución del difunto.

Para la primera cuestiñn, Ibn Rušd indica que los juristas permitieron realizar la ablución sin agua con la tierra fértil y señala que la discordancia consiste en las otras partes de la tierra, como las piedras. Para aš-Šāfiᶜī no es posible este acto sino mediante la pura tierra. Para Mālik y sus compaðeros, es permisible hacerlo con todos los componentes de la tierra. Lo mismo dijo Abū Ḥanīfa aðadiendo otros elementos como son el barro, el mármol, la arena, la tierra y el arsénico. En cuanto a la mayoría, opina que es permisible a condición de que dichos componentes se hallen en la superficie de la tierra. Para Ibn Ḥanbal, es permisible que sea aquello mediante la prenda.

Después de exponer las diferentes opiniones,[2197] Ibn Rušd se detenga a explicar las causas de esa discordancia:

[2192] *Bidāya*, t. I, p. 162.

[2193] *Bidāya*, t. I, p. 167.

[2194] *Bidāya*, t. I, p. 183.

[2195] *Bidāya*, t. I, p. 342.

[2196] *Bidāya*, t. II, p. 84.

[2197] Véase sobre las opiniones de estas autoridades acerca de dicha cuestión, ᶜAbbādī, *Šarḥu bidāyati al-muŷtahidi*, t. I, pp. 161-162.

"La causa de su divergencia se debe a dos cosas: la equivocidad del nombre de *aṣ-ṣaᶜīdu* o tierra plana en el idioma árabe; pues a veces significa la tierra y a veces todos los componentes de la tierra superficial hasta Mālik y sus compaðeros, permitieron la ablución sin agua mediante la hierba y la nieve al interpretar el nombre de *aṣ-ṣaᶜīdu* según ciertas transmisiones. Por ello, dijeron: „Se llama *aṣ-ṣaᶜīdu* en su origen, porque surge de la tierra" lo cual es débil. La segunda causa, es absolutizar (*iṭlāqu*) el nombre de la tierra en la permisibilidad de realizar la ablución sin agua mediante la misma y limitarlo con la tierra (*at-turābu*) en ciertas transmisiones del famoso *ḥadīṯ*: „La tierra me es mezquita y tierra pura".[2198] En ciertas transmisiones, „La tierra me ha sido mezquita y pura" y en otras: „La tierra me ha sido mezquita y pura su tierra". La gente de la dialéctica jurídica (*al-kalāmu al-fiqhiyyu*) se divergió sobre si se prevalezca lo absoluto (*al-muṭlaqu*) sobre lo limitado o relativo (*al-muqayyadu*) o lo limitado sobre lo absoluto. En ellos, es usual la prevalencia de lo relativo sobre lo absoluto, lo cual es objeto de reflexiñn. La opiniñn adoptada por Abū Muḥammad b. Ḥazm es prevalecer lo absoluto sobre lo relativo, porque el primero tiene un sentido de sobra. Quien vio que lo relativo prevalezca sobre el absoluto y dio el sentido de tierra al nombre de *aṣ-ṣaᶜīdu aṭ-ṭayyibu*, impidió la ablución sin agua salvo si fuera con la tierra (*at-turābu*). Quien vio que lo absoluto prevalezca sobre lo relativo y dio el sentido de los componentes de la tierra al nombre de *aṣ-ṣaᶜīdu*, permitió la ablución sin agua con la arena y la rocalla. La permisibilidad de realzarla mediante lo que de la tierra se genera, es débil porque no se le incluye el nombre de *aṣ-ṣaᶜīdu*, pues la significación general de éste es la misma de la tierra y no del arsénico, de la nieve y de la hierba. Y Dios conduce a la rectitud. La equivocidad en el nombre de *aṭ-ṭayyibu* (el bueno, el puro), es también una de las causas de la discordancia", *Bidāya*, t. I, p. 52.

La segunda cuestión, que trataremos ahora es la ablución del difunto. En contra de aš-Šāfiᶜī quien aprueba la realizaciñn de la abluciñn al difunto, Abū

[2198] Para más datos sobre esta tradición, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīŷi aḥādīṯi al-bidāyati*, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), t. II, p. 112 y 148-149.

Ḥanīfa lo rechaza rotundamente.[2199] Mientras Mālik estima bueno que se la realizan. La causa de esta discordancia entre ambos juristas es la contraposición de la analogía con la tradiciñn. Ibn Rušd explica esta causa de la siguiente manera:

> "La analogía exige que para el difunto, no haya ablución; porque ésta es una pureza y obligación, está destinada a la adulación. Si ésta no es válida para el difunto, tampoco su condición que es la ablución. Si el lavado de la impureza (*al-guslu*) no hubiera aparecido en las tradiciones, no hubiera sido obligatorio lavarlo. Lo manifiesto de la tradición firme de Umm ᶜAṭiyya indica que la ablución es condición en el lavado del difunto, porque consta que el Profeta – que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- dijo al lavar su hija: „Empezad por el lado derecho [de su cuerpo] y sus partes de abluciñn".[2200] Esta añadidura es firme y adaptada por al-Bujārī y Muslim, por eso se debe ponerla en contraposición con las transmisiones que conllevan el aspecto absoluto del lavado de la impureza, ya que el limitado (o el relativo, o *al-muqayyadu*) tiene prevalencia sobre el ilimitado (o absoluto, *al-muṭlaqu*) pues tiene añadidura a lo que varios hombres ven. Parece también que la causa de esta discordancia, la contraposición de lo ilimitado a lo limitado, puesto que existen muchas tradiciones que incluyen el imperativo del lavado de manera absoluta sin que conste la ablución en las mismas. Estos prefieren y con argumento, la ilimitación sobre la limitación a causa de la contraposición de la analogía con la limitaciñn en este lugar. Aš-Šāfiᶜī siguiñ el origen en considerar al ilimitado como limitado", *Bidāya*, t. I, p. 167.

[2199] Véase sobre las opiniones de estas autoridades acerca de dicha cuestión, ᶜAbbādī, *Šarḥu bidāyati al-muŷtahidi*, t. I, nota n° 1 y 2, p. 526.

[2200] Para más datos sobre esta tradición, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīŷi aḥādīṯi al-bidāyati*, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), t. IV, p. 307; véase ᶜAbbādī, *Šarḥu bidāyati al-muŷtahidi*, t. I, nota n° 3, p. 526.

6. La contraposición de los argumentos

La última causa de discordancia seðalada por Ibn Rušd es la contraposición de los argumentos. A primera vista, parece que dichos argumentos se contradicen, pero la reflexión jurídica detenida consigue despejar toda contradicción o contraposición entre sí u opta entre ambos mediante la preferencia argumentada (*at-tarŷīḥu*).

Nuestro autor menciona varias categorías de contraposición: entre los vocablos de donde provienen los juicios legales; entre actos y aprobaciones (*al-iqrārātu*); entre las analogías mismas; entre dicho y acto o entre analogía y aprobación; entre acto, aprobación o analogía y entre aprobación y analogía.[2201]

Contemplando bien dichas categorías, podemos organizarlas en tres categorías generales de contraposición: entre dos argumentos textuales; entre dos argumentos racionales y entre un argumento textual y un argumento racional.

Para la primera categoría, la contraposición toma tres formas: entre el *Libro* y el *Libro*; entre el *Libro* y la *Sunna* y entre la *Sunna* y sí misma. En lo que concierne la primera forma, es decir la contraposición de dos textos coránicos, Ibn Rušd habla sobre varias cuestiones cuya discordia, se debe a la contraposición superficial aparente entre las aleyas coránicas, como es el caso del juicio legal de los animales sacrificados por la gente del Libro para fines

---

[2201] *Bidāya*, t. I, p. 4.

religiosos;[2202] el casamiento con la esclava;[2203] con la no musulmana perteneciente a la gente del Libro o una asociadora (*mušrikatu*).[2204]

En cuanto a la segunda forma, cuya contraposición se halla entre el *Libro* y la *Sunna*, Ibn Rušd destaca varias cuestiones como son la lectura que debe realizarse durante la oración;[2205] la peregrinación de la mujer sin un miembro de su familiar (*al-maḥramu*);[2206] comer los animales indomésticos;[2207] la cantidad de la leche prohibida en la lactancia (como motivo para avalar o prohibir el casamiento entre parejas) [2208] y la pensión de la divorciada y su hogar.[2209]

La tercera forma es la contraposición existente entre la *Sunna* y sí misma. De entre las cuestiones destacadas por Ibn Rušd cuya relaciñn es estrecha con este motivo de discordancia son: se anula o no la ablución al tocar las partes intimas;[2210] si debe o no estar en estado de ablución durante la lectura de *Alcorán*;[2211] el juicio de la pureza de los cueros con el curtimiento;[2212] el juicio

---

[2202] *Bidāya*, t. I, pp. 330-331.

[2203] *Bidāya*, t. II, p. 32.

[2204] *Bidāya*, t. II, p. 33.

[2205] *Bidāya*, t. I, pp. 91-92.

[2206] *Bidāya*, t. I, pp. 235-236.

[2207] *Bidāya*, t. I, p. 343.

[2208] *Bidāya*, t. II, p. 27.

[2209] *Bidāya*, t. II, pp. 71-72.

[2210] *Bidāya*, t. I, p. 28.

[2211] *Bidāya*, t. I, p. 31.

legal de orientarse hacia la *qibla* al realizar sus necesidades orgánicas;[2213] el juicio de quien reza en pie delante de quien lo hace sentado;[2214] el juicio de bañarse el día del viernes,;[2215] la ruptura del ayuno para quien practica la propinación de ventosas (*al-ḥiŷāmatu*);[2216] el juicio legal del oro destinado a la belleza;[2217] el juicio legal de la peregrinación opcional (*al-ᶜumratu*)[2218] y el juicio legal de las perdidas en las frutas.[2219]

Para la segunda categoría de la contraposición, a saber la contraposición entre dos argumentos racionales, existe dos formas de la misma: la contraposición de la analogía con sí misma y la de ésta con la presunción de continuidad (*al-istiṣḥābu*).

Acerca de la primera forma, Ibn Rušd menciona a varias cuestiones como a continuación expongo: ¿si es o no obligatorio realizar la oración pérdida para quien sufrió un desmayo?[2220] La expiación (*al-kaffāratu*) obligatoria para quien

---

[2212] *Bidāya*, t. I, p. 57.

[2213] *Bidāya*, t. I, p. 63.

[2214] *Bidāya*, t. I, p. 110.

[2215] *Bidāya*, t. I, p. 119.

[2216] *Bidāya*, t. I, p.213.

[2217] *Bidāya*, t. I, p. 183.

[2218] *Bidāya*, t. I, p. 236.

[2219] *Bidāya*, t. II, pp. 140-141.

[2220] *Bidāya*, t. I, p. 132.

fornica durante el ayuno de Ramadán;[2221] el juicio legal de la venta de la leche de la mujer;[2222] el juicio legal del casamiento del enfermo.[2223]

Acerca de la segunda forma de esta contraposición, el autor analiza ciertas cuestiones como el juicio legal de la pensión en estado de crisis[2224] y el matrimonio de la mujer cuyo marido se desconoce si es vivo o muerto.[2225]

En cuanto a la tercera categoría de la contraposición, es decir la de entre un argumento textual y un argumento racional, toma dos formas distintas: la contraposición entre la analogía y el Libro y la de éste con la *Sunna*.

Acerca de la primera forma, Ibn Rušd habla sobre varias formas casuísticas de esta causa de discordancia como el juicio legal de la secreción del asociado y del cerdo;[2226] el ayuno continuo o discontinuo para quien lo había interrumpido con escusa[2227] y el juicio de la atestación en la validación de del re-casamiento.[2228]

[2221] *Bidāya*, t. I, pp. 221-222.

[2222] *Bidāya*, t. II, p. 96.

[2223] *Bidāya*, t. II, p. 35.

[2224] *Bidāya*, t. II, p. 39.

[2225] *Bidāya*, t. II, pp. 39-40.

[2226] *Bidāya*, t. I, p. 20.

[2227] *Bidāya*, t. I, p. 218.

[2228] *Bidāya*, t. II, pp. 63-64.

En cuanto a la segunda forma de contraposición, las cuestiones casuísticas destacadas por Ibn Rušd son el juicio legal de la secreción del asociado; [2229] el juicio de la atestación en la oración;[2230] la realización póstuma de la peregrinación para el difunto[2231] y el juicio legal de quien mantuvo relaciones sexuales por olvido.[2232]

* * *

Son pues, las causas de la discordancia expuestas y analizadas por el autor de la *Bidāya*. La voluntad de explicar y de racionalizar las cuestiones jurídicas objeto de discordancia, es la que explica en parte, este afán del autor de bucear a fondo para lograr entender sus causas e incluso lograr conocer sus fundamentos[2233] o su lugar de estancia.[2234]

Pero no por ello dejó de criticar ciertas formas de discordancia que le parecen sin sentido, como hace por ejemplo, al tratar la cuestión de lavar o no las orejas porque son parte del cuerpo o independientes del mismo.[2235] Esta crítica no está desde luego, limitada sólo a ciertas formas de discordia, sino también general a toda la *Bidāya* como vimos antes.

[2229] *Bidāya*, t. I, p. 20.

[2230] *Bidāya*, t. I, p. 93.

[2231] *Bidāya*, t. I, p. 234.

[2232] *Bidāya*, t. I, p. 271.

[2233] *Bidāya*, t. I, p. 11.

[2234] *Bidāya*, t. II, p. 281.

[2235] *Bidāya*, t. I, p. 10.

Dicho esto, es de suma importancia señalar que el autor, por fuerte que haya sido su afán de perseguir las causas de la discordancia, a veces vio inútil hacerlo. Es este, por ejemplo, el caso del *absentismo* (*al-,ilāu'*) del esclavo.[2236] En dichas cuestiones, el autor se conforma sólo con exponer la cuestión y la discordancia que la corresponde y no parece interesarse por las razones que la explican. El porqué de tal hecho es quizás, esa falta de datos que confiesa haber no tener acceso el autor como en su momento.

De todas formas, el hecho de exponer las causas de la discordancia en sus diferentes aspectos, significa la posibilidad de conceptualizar primero esas causas y superarlas y en el mismo tiempo, presentar las vías accesibles para ejercer el esfuerzo personal, finalidad suprema de la *Bidāya*.

Seguimos nuestra trayectoria de análisis a la *Bidāya* y exponemos otro aspecto problemático de la misma.

[2236] *Bidāya*, t. II, p. 77.

Cap. VII: Problemática de la *Bidāya*: la concordancia y sus aspectos

El objetivo de este capítulo es analizar la concordancia establecida entre los juristas sobre ciertas cuestiones jurídicas y los aspectos de la misma expuestos por el autor de la *Bidāya*.

Desde el principio de su obra, el autor de la *Bidāya* ha sido extremadamente firme en plantear su doble finalidad: exponer las cuestiones conocidas objeto de concordancia o discordancia entre los juristas.[2237]

La razón de ello es que no sólo la *discordancia* es determinante para capacitarse al ejercicio del esfuerzo personal o *iŷtihād*, sino también el conocimiento de la *concordancia* entre las diferentes escuelas jurídicas.

Por su urgencia e importancia, el autor vuelve a insistir sobre el tema a sólo unos cuantos libros que le quedan para concluir su *Bidāya*.[2238]

Veamos cómo expone la concordancia y analicemos las categorías y aspectos de la misma.

I. La concordancia en la *Bidāya*

Señalamos de entrada que el autor emplea dos términos diferentes para expresar la *concordancia*: *al-itifāqu* o concordancia y *al-iŷmāᶜu* o unanimidad. En este sentido, ambos términos abundan en la *Bidāya* con sus variantes.

Una simple enumeración de las expresiones de la *concordancia* y sus variantes, demuestra hasta qué punto el autor estaba preocupado por destacar este aspecto transcendente del quehacer jurídico islámico.

[2237] *Bidāya*, t. I, p. 2.

[2238] *Bidāya*, t. II, p. 290.

En este sentido, el autor emplea unas 376 veces el término *itafaqū* refiriéndose a los juristas y a los musulmanes. Al referirse también a éstos y a los ulemas, a la totalidad de los mismos o de los musulmanes (*al-kullu*; *al-ŷamīᶜu*), el autor repita unas 250 veces el vocablo *itafaqa* o se pusieron de acuerdo.

Lo mismo hace cuando emplea 17 veces el vocablo *mutafiqūna* o *están de acuerdo* refiriéndose a la mayoría de los ulemas, a éstos, a su totalidad, a los musulmanes, a los imames de la *fatwā* y a la generalidad de los juristas.

En cuanto a la unanimidad, como variante de la *concordancia*, el autor la emplea 281 veces refiriéndose indirectamente a los juristas con el término *aŷmaᶜū*, o sea se pusieron unánimes.

Consta también que emplea 12 veces la forma plural de *muŷmiᶜūna* o *están unánimes*, refiriéndose desde luego a los ulemas, a los musulmanes, a los Compañeros del Profeta, a los juristas de las grandes ciudades (*fuqāhaʿu al-amṣāri*) y a la generalidad de los doctores (*al-ŷumhūru*).[2239]

Al lado de las dos expresiones de la *concordancia*, el autor emplea 311 veces la forma negativa de la *discordancia*: *lā jilāfa*. Así es cuando habla de la inexistencia de ninguna *discordancia* entre los juristas acerca de determinadas cuestiones.

Sumando todas esas versiones y formas empleadas por el autor, logramos reunir unas 1247 menciones a la *concordancia*, directa (*itafaqū*; *itafaqa*; *mutafiqūna*; *aŷmaᶜū*; *muŷmiᶜūna*) o indirectamente (*lā jilāfa*).

[2239] Como lo hemos señalado en su momento, Ibn Rušd (*Bidāya*, t. I, p. 51) alude a Mālik, a aš-Šāfiᶜī y a Abū Ḥanīfa cuando utiliza este término.

En comparación con la *discordancia* repetida unas veces 755,[2240] la *concordancia* tiene más presencia en la *Bidāya*. Pero consideramos que la primera tiene más protagonismo que la segunda, quizás porque la naturaleza misma de la *Bidāya*, como obra de derecho comparado, coincide más con el espíritu dialectico exigido por esta disciplina.

Aun así, la finalidad última de la *Bidāya* no será lograda si no se tiene conocimiento completo de todas las cuestiones objeto de *concordancia*. De ahí la importancia de tomar en consideración que la ciencia jurídica islámica no es sólo una ciencia de desacuerdos, sino también una ciencia de acuerdos.

1. Exposición de la concordancia en la *Bidāya*

Antes de exponer algunos ejemplos de la *concordancia* en la *Bidāya*, nos gustaría señalar que no exista ninguna contradicción entre los términos empleados por el autor para exprimirla. Cuando hay que exponer una cuestión cuyo contenido no genera discordancia entre los juristas, el autor emplea, como acabamos de apuntarlo, algunas variantes de *al-itifāqu* y *al-iŷmāᶜu* (*itafaqū*; *itafaqa*; *mutafiqūna*; *aŷmaᶜū*; *muŷmiᶜūna*).

Pues bien: aunque ambos términos no son del todo idénticos, el autor los emplea en conjunto para exprimir la *concordancia* entre los juristas. Ello no es un caso excepcional en este sentido. Ibn Ḥazm[2241] e Ibn al-Munḏir[2242] por ejemplo, emplean el mismo término al plantear la misma cuestión que nuestro

---

[2240] Hemos calculado hasta unas setecientos cincuenta y cinco veces la fórmula de "*sababu ijtilāfihim*", o sea, "la causa de su discordancia", repartida entre el primer tomo con un quinientos sesenta y tres y el segundo tomo con un ciento noventa y dos.

[2241] *Marātibu al-iᶜmāᶜi*, p. 20.

[2242] *al-iŷmāᶜu*, Abū al-Aᶜlā (ed.), p. 31.

autor.[2243] Sólo que éste e Ibn Ḥazm, utilizan lo de *itafaqū*, mientras Ibn al-Munḏir utiliza lo de *aŷmaᶜū*, pero ambos quisieron designar la misma cosa: que hay una concordancia de unanimidad y de acuerdo entre los juristas sobre la invalidación de la ablución ante la secreción orgánica y el esperma del hombre.

Aclarado este punto, vamos a analizar las categorías de la concordancia citadas por el autor.

II. Las categorías de la concordancia y sus modos entre los *juristas*

Mediante una minuciosa investigación de la concordancia en la *Bidāya*, podemos distinguir entre seis categorías de la misma: la de la mayoría (*itifāqu al-akṯari*); la de la gente de la medina; la posterior a una discordancia anterior; la concordancia deductiva; la de la muchedumbre; la de la gente que no consta que hayan expresado su desacuerdo con anteriores opiniones o unanimidad aprobativa.

Para *la concordancia de la mayoría*, el autor expone por ejemplo, la cuestión sobre si alguien encuentra una propiedad perdida (*al-luqṭatu*) y come de la misma, tiene que garantizarla para su propietario excepto la opinión negativa de la gente de aẓ-Ẓāhir.[2244]

En cuanto a la *concordancia* de *la gente de la medina*, el autor escoge varias cuestiones a pesar de su negativa ante esta categoría considerada por otros como parte integral de la unanimidad entre los ulemas. Como mero ejemplo de esa categoría, la cuestión de levantar las manos al principio de la oración y de la *araca* y al levantarse de ésta. Aš-Šāfiᶜī, Aḥmad, Abū ᶜUbayda, Abū Ṯawr, la totalidad de los tradicionistas y la gente de aẓ-Ẓāhir, la aprueban y está

[2243] *Bidāya*, t. I, p. 24.

[2244] *Bidāya*, t. II, p. 229.

transmitida de Mālik a la excepciñn de que éste la califica de *sunna*, mientras los otros la califican de obligación. La causa de la discordancia entre ambos es la divergencia entre las tradiciones sobre el tema y el desacuerdo de la práctica de la gente de la medina a algunas de las mismas.[2245]

En lo que concierne la *concordancia posterior a una discordancia*, podemos aludir a la siguiente cuestión:

> "A causa de la divergencia sobre las tradiciones transmitidas del Profeta –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él-[2246] sus primeros compañeros se divergieron sobre la obligatoriedad o no de realizar la ablución después de comer todo lo que haya sido tocado por el fuego. Después de la primera época [de los compañeros del Profeta] los juristas de las ciudades se metieron de acuerdo sobre su anulación al asegurarse de que haya sido práctica propia de los cuatro imames justos y al enterarse del *ḥadīṯ* de Ŷābir que dice: „Lo último que hizo el Profeta –que la paz y las bendiciones de Dios sean con él- es abandonar la ablución después de [comer] lo que haya sido tocado por el fuego". (Transmitido por Abū Dāwūd).[2247] Pero otros hombres de la gente del *ḥadīṯ* (tradicionistas), Aḥmad [b. Ḥanbal] e Isḥāq y otros más[2248] vieron que la ablución es obligatoria sólo después de comer la carne de los animales sacrificados conforme al *ḥadīṯ* confirmado sobre el tema transmitido del Profeta sobre él la paz y las bendiciones de Dios". *Bidāya*, t. I, p. 29.

[2245] *Bidāya*, t. I, p. 96.

[2246] Para el contenido de dichas tradiciones, vease Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu fī tajrīŷi aḥādīṯi al-bidāyati*, t. I, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), pp. 384-408.

[2247] Sobre el contenido de esta tradición y los comentarios sobre la misma, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), pp. 408-410.

[2248] Véase los comentarios sobre esta tradición en Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. I, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), pp. 410-417.

Para la *concordancia deductiva*, cuya práctica es muy conocida en los juristas, Ibn Rušd aprovecha su factibilidad para plantear los problemas intrínsecos a ciertas cuestiones jurídicas. Esta práctica se basa sobre el rastreo de todas las opiniones de los *fuqahā''e* sobre determinada cuestión jurídica cuya concordancia es establecida entre los mismos. Una vez más, nuestro autor demuestra su coraje intelectual – si es posible llamarlo así- al exprimir sus límites de conocimiento de las opiniones expuestas sobre tal o cual cuestión.

Las expresiones utilizadas para este propósito son varias como hicimos indicar en su momento, por lo cual no vemos necesario repetir todas las cuestiones allí expuestas. Conformamos pues con reproducir un texto de Ibn Rušd fruto de esta práctica de la concordancia deductiva sobre la intensión requerida en el ayuno voluntario:

> "En cuanto a la segunda base que es la intensiñn, no estoy al tanto de quienes no la exigieron como condición en el ayuno voluntario, sino que se discordaron sobre el tiempo de la misma como se ha mencionado antes", *Bidāya*, t. I, p. 227.

La penúltima categoría de la concordancia hallada en la *Bidāya* es la de la muchedumbre. Se entiende por ésta la unanimidad establecida entre todos los musulmanes –cultos e incultos– sobre determinadas cuestiones de evidencia claridad. Las cuestiones recogidas por Ibn Rušd son por ejemplo, el matrimonio por placer o *zawāŷu al-mutᶜati*,[2249] la oración solemne del viernes es dos *aracas* después del sermón[2250] y la pureza del agua de la mar. [2251]

[2249] *Bidāya* , t. II, pp. 43-44.

[2250] *Bidāya*, t. I, p. 116.

[2251] *Bidāya*, t. I, p. 17.

La última categoría de la concordancia es la unanimidad aprobativa o *al-iŷmāᶜu as-sukūtiyyu* cuya significación indica que no conste que la gente haya expresado su desacuerdo ante anteriores opiniones, o sea que guarden silencio ante ciertas opiniones y por consiguiente, lo aproaban. Esta categoría de concordancia debatida mucho entre los ulemas,[2252] tiene cabida en la *Bidāya* a pesar de que el mismo autor lo rechaza rotundamente. [2253]

Como mero ejemplo de las cuestiones que incluyen dicha concordancia, la atestación en el matrimonio [2254] y la permisibilidad de la oración de *al-witru* (una *arraca* u oración en número impar) después de la oración del alba.[2255]

1. Los modos de la concordancia en la *Bidāya*

La investigación de la concordancia en la *Bidāya*, muestra la existencia de varios modos de la misma, enfocadas desde dos perspectivas: la de los términos empleados para exprimirla y la potencia que tiene en sí.

Para la primera perspectiva, es frecuente que el autor emplea el término *al-itifāqu* y sus variantes para exponer las cuestiones objeto de concordancia como son por ejemplo, la ablución sin agua con la tierra del cultivo, [2256] su anulación,[2257] las clases de la impureza,[2258] el agua como medio eficaz para

---

[2252] Sobre el aspecto problemático de la unanimidad aprobativa, véase entre otros, al-Gazzālī, *al-mustaṣfā*, t. II, pp. 365-369.

[2253] *Bidāya*, t. I, págs. 147 y 185; t. II, p. 13.

[2254] *Bidāya*, t. II, p. 13.

[2255] *Bidāya*, t. I, p. 147.

[2256] *Bidāya*, t. I, p. 51.

[2257] *Bidāya*, t. I, p. 52.

lavarla, [2259] el tiempo de la oración del alba,[2260] la obligatoriedad de la limosna legal sobre todo musulmán libre y adulto,[2261] la permisibilidad de la guerra para las mujeres,[2262] la prohibición de sacrificar el cordero antes de la oración de la pascua,[2263] la prohibición de contraer matrimonio con dos hermanas al mismo tiempo,[2264] la obligatoriedad del dote como condición necesaria para la validación del matrimonio,[2265] la permisibilidad de que el esclavo contrae matrimonio con la esclava y la mujer libre con el esclavo si tienen permiso de sus familiares,[2266] la permisibilidad de la asociación en las riquezas,[2267] el arrepentimiento no anula el castigo [2268] y tantas cuestiones objeto de concordancia.

[2258] *Bidāya*, t. I, p. 55.

[2259] *Bidāya*, t. I, p. 60.

[2260] *Bidāya*, t. I, p. 70.

[2261] *Bidāya*, t. I, p. 178.

[2262] *Bidāya*, t. I, p. 287.

[2263] *Bidāya*, t. I, p. 318.

[2264] *Bidāya*, t. II, p. 31.

[2265] *Bidāya*, t. II, p. 14.

[2266] *Bidāya*, t. II, p. 32.

[2267] *Bidāya*, t. II, pp. 189-190.

[2268] *Bidāya*, t. II, p. 332.

En la misma perspectiva, observamos que el autor emplea el término de *al-iŷmāᶜu* como es el caso por ejemplo del culto intenso en Ramadán,[2269] la permisibilidad de que la mujer lava a su difunto esposo,[2270] la obligatoriedad de la sepultación de los difuntos,[2271] la obligatoriedad general de la limosna legal sobre los musulmanes con todas sus categorías (menores y adultos, esclavos y libres, machos y hembras),[2272] la prohibición de fornicar una esclava embarazada y saqueada hasta que diera luz,[2273] la maldición mutua (*al-liᶜānu*) para el ciego,[2274] la obligación del trabajador en la distribución de la cosecha (*al-musāqātu*) de regar la tierra y tratar a los árboles,[2275] la inter-herencia entre los miembros de la misma religión.[2276]

El tercero y último término incluido en la primera perspectiva antes señalada, es *lā jilāfa*, o sea, *no hay discordancia*, o *no existe ninguna discordancia* entre los juristas. las cuestiones donde aparecen dichas expresiones son por ejemplo: la obligatoriedad del lavado de la impureza (*al-guslu*) para la

---

[2269] *Bidāya*, t. I, p. 152.

[2270] *Bidāya*, t. I, p.166.

[2271] *Bidāya*, t. I, p. 177.

[2272] *Bidāya*, t. I, pp. 203-204.

[2273] *Bidāya*, t. II, p.36.

[2274] *Bidāya*, t. II, p. 89.

[2275] *Bidāya*, t. II, p. 186.

[2276] *Bidāya*, t. II, p. 265.

oración,[2277] la obligatoriedad de ésta para todo musulmán adulto,[2278] la obligatoriedad de la limosna legal fundamentada en el *Alcorán*, en la *Sunna* y en la unanimidad,[2279] la obligatoriedad de la peregrinación, [2280] la permisibilidad de matar durante la guerra a los combatientes machos de entre los asociadores adultos,[2281] el traslado de la alianza con la muerte,[2282] retomar por esposa a la mujer repudiada en su época de menstruación, [2283] la compra de los frutos en general después de su madurez,[2284] y la desastrosa saciedad que pega a los cultivos en la sequía.[2285]

Es de suma importancia señalar - y con ello recordar la modestia con que Ibn Rušd expone las cuestiones objeto de discordancia entre los juristas - que en ciertas cuestiones como éstas, el autor condiciona la ausencia de la discordancia con su conocimiento, es decir, que tal o cual discordancia es sólo según él sabe y conoce, lo cual significa en parte, que la discordancia es relativa y en otra parte, que la fuerza de la misma no es del todo completa como veremos más tarde.

[2277] *Bidāya*, t. I, p. 31.

[2278] *Bidāya*, t. I, p. 65.

[2279] *Bidāya*, t. I, p. 178.

[2280] *Bidāya*, t. I, p. 233.

[2281] *Bidāya*, t. I, p. 280.

[2282] *Bidāya*, t. II, p. 11.

[2283] *Bidāya*, t. II, p. 46.

[2284] *Bidāya*, t. II, p. 133.

[2285] *Bidāya*, t. II, p. 141.

En cuanto a la segunda perspectiva mediante la cual podemos enfocar la discordancia, veremos que existe tres expresiones: unas de tono seguro, otras menos seguras y ciertas un poco inseguras debido a su incondicionalidad.

Las primeras corresponden a las expresiones de *la totalidad de los* juristas, *la totalidad de los musulmanes* (*al-kullu*; *al-ŷamīᶜu*). Las cuestiones objeto de concordancia vinculadas con esta categoría son por ejemplo, la pureza legal es doble: menor y mayor, [2286] la obligatoriedad de cumplir la ablución para todo quien le alcanza la hora del rezar,[2287] la pureza es condición para la realización de la oración,[2288] la orientación hacia la *Qaᶜba* es condición primordial para la validación de la oración, [2289] y la oración solemne del viernes es dos *aracas* después del sermón.[2290]

La expresión empleada por el autor en dichas cuestiones es (*itafaqa al-muslimūna*), o sea, *los musulmanes se concordaron sobre esta o aquella cuestión*.

Otra expresión empleada por el autor es *kuluhum aŷmaᶜū*, o sea *los musulmanes y los* juristas *están unánimes sobre determinadas cuestiones*[2291]

[2286] *Bidāya*, t. I, p. 5.

[2287] *Bidāya*, t. I, p. 5.

[2288] *Bidāya*, t. I, p. 29.

[2289] *Bidāya*, t. I, p. 80.

[2290] *Bidāya*, t. I, p. 116.

[2291] Hemos localizado a dos cuestiones de esa categoría.

como por ejemplo la permisibilidad de pasar la mano sobre el zapato después de lavar la segunda pierna[2292] y el periodo fijo de la peregrinación.[2293]

La concordancia expresada mediante dichas expresiones, es segura, a diferencia de otras que tendremos ocasión de comprobar.

Las segundas expresiones empleadas por el autor son las de *aŷmaᶜū* e *itafaqū*.

En otros lugares, el autor se conforma sólo con aludir a la ausencia de la discordancia (*lā jilāfa*) entre los musulmanes, ulemas y juristas. Esa modalidad de concordancia es la más empleada por el autor.

Además de las cuestiones antes citadas, las que están vinculadas con dicha modalidad son por ejemplo: la antelación de la oración solemne de las dos fiestas sobre el sermón en la Sunna,[2294] la preferencia de romper el ayuno antes de ir a la mezquita (*al-muṣallā*) la mañana de la fiesta menor (ᶜ*idu al-fiṭri*),[2295] el juicio legal de los críos es igual a la de sus padres si uno de éstos no se convierte al Islam o que ambos no estén esclavizados por los musulmanes,[2296] y la obligatoriedad de romper el ayuno para el longevo y el anciano durante el Ramadán.[2297]

[2292] *Bidāya*, t. I, p. 16.

[2293] *Bidāya*, t. I, p. 161.

[2294] *Bidāya*, t. I, p. 157.

[2295] *Bidāya*, t. I, p. 161.

[2296] *Bidāya*, t. I, p. 175.

[2297] *Bidāya*, t. I, p. 220.

Las terceras son cuando el autor condiciona la concordancia con su conocimiento empleando las expresiones de *según conozco*, *según recuerdo*, o *según supongo*.

Las cuestiones vinculadas a esa modalidad son por ejemplo: El número de expiación debida al juramento mediante varias formulas sobre la misma cosa, es igual al número de los juramentos realizados,[2298] de las condiciones de la maldición mutua por la fornicación, que la procesada (la mujer) sea sometida al acto de matrimonio (*al-ᶜiṣmatu*),[2299] y la obligatoriedad de ir a la mezquita al oír la llel pregón exterior a la oración solemne del viernes.[2300]

Concluimos señalando que la concordancia expuesta por el autor es diferente en cuanto a las expresiones empleadas para despejarla como para el grado de seguro y afirmación que la caracterizan. Veamos ahora como la fundamenta en las fuentes legales.

III. Fundamentación y enunciado de la concordancia en las fuentes legales

Como es normal, el autor de la *Bidāya* se muestra muy exigente a la hora de fundamentar la concordancia, exactamente como hace cuando explica las razones y causas de la discordancia. El examen general de las cuestiones objeto de concordancia, muestra que el autor la fundamenta en *Alcorán*, en la *Sunna* y en la analogía.

[2298] *Bidāya*, t. I, p. 308.

[2299] *Bidāya*, t. II, p. 87.

[2300] *Bidāya*, t. II, p. 127.

1. Fundamentación de la concordancia en *Alcorán* y la *Sunna*

Los ejemplos correspondientes a ambos caso, abundan. Conformamos pues con ciertas cuestiones de cada fuente legal.

Para a *Alcorán*, principal fuente legal, la fundamentación de la concordancia es frecuente. En la cuestión de la limpieza legal por ejemplo, el autor alude a la unanimidad de los ulemas acerca de que el lavado de las manos y de los codos es uno de los preceptos obligatorios de la ablución.[2301] La fuente legal que lo afirma es el imperativo coránico que dice:

> "¡Oh, los que creéis! Cuando os dispongáis a hacer la plegaria, lavad vuestras caras y vuestras manos hasta los codos", La Mesa: 8.

En cuanto a la *Sunna*, segunda fuente legal, la fundamentación de la concordancia es también frecuente. Como mero ejemplo sobre la misma, el autor recurre a un *ḥadīṯ*[2302] del Profeta para fundamentar la concordancia entre los ulemas sobre la inhibición de sentarse al igual que el perro durante la prosternación.[2303]

Para la analogía, nos sirve aludir a la cuestión de la herencia de los hermanos del padre y de la madre que tienen derecho único (*al-ḥaŷbu*) a recibir su parte que los hermanos hijos del padre por analogía a los primogénitos de los hijos con los hijos directos (*banū aṣ-ṣulbi*).[2304]

[2301] *Bidāya*, t. I, p. 8.

[2302] Para más datos sobre dicho *ḥadīṯ*, véase Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Gumārī, *al-hidāyatu*, t. III, MarᶜŠlī y Šallāq (eds.), pp. 156-158.

[2303] *Bidāya*, t. I, p. 101.

[2304] *Bidāya*, t. II, p. 258.

En todas esas cuestiones y en otras más, el autor presta atención a las fuentes legales que albergan la concordancia. Si ésta es incluida en dichas fuentes, ya la argumentación jurídica está fortalecida. La discordancia no es el único caso que necesita argumentación y fundamentación, sino también las formas diversas de la concordancia. De ahí esa minuciosa obra de ubicar a cada concordancia en su lugar destinado.

Es así como recurre a la argumentación positiva en la ciencia del Derecho. Porque atribuir a cada caso su fundamento legal, es de cierta manera, despejar cualquiera confusión en su juicio legal. Por eso veamos que el autor versifica las fuentes legales siempre que plantea algún caso de concordancia.

Pero no siempre el autor fundamenta su concordancia. A veces cree innecesario hacerlo porque la fuente legal que corresponde a ciertas cuestiones es harto conocida como es el caso por ejemplo, de la obligatoriedad de la oración enunciada en a *Alcorán* y la *Sunna*,[2305] o porque no conoce en su día, ningún fundamento textual sobre la obligatoriedad de que la dote sea completa con la muerte salvo la unanimidad sobre él existente.[2306]

Ello no disminuye la credibilidad de la *Bidāya* ni la de su autor. Es al contrario, un señal más para fortalecer la misma y concretizar un rasgo más de lo que habíamos considerado antes como modestia científica de Ibn Rušd.

2. El enunciado de las referencias de la concordancia en las autoridades competentes

Hay otra vía seguida por Ibn Rušd en fundamentar y argumentar la concordancia: es revelar su procedencia. Si ésta es una autoridad, la

---

[2305] *Bidāya*, t. I, p. 64.

[2306] *Bidāya*, t. II, p. 17.

argumentación jurídica es completa. Y este es el caso de las autoridades cuya competencia y credibilidad invita el autor para fortalecer todas las concordancias expuestas.

Investigando todas las concordancias expuestas por el mismo, hallamos una pléyade de ulemas que le sirvan de apoyo para fundamentarlas, como Ibn ᶜAbd al-Barr, aṭ-Ṭaḥḥāwī, Abū Bakr b. al-Munḏir, Dāwūd aẓ-Ẓāhirī y at-Tamīmī.

Para Ibn ᶜAbd al-Barr, de quien Ibn Rušd confiesa haberle sido de gran ayuda,[2307] nuestro autor le atribuye las concordancias acerca de las cuestiones de la obligatoriedad o tradición recomendada (*sunnatun mu'akadatun*) de la llamada preliminar a la oración o pregón exterior (*al-,,āḏānu*) para quien resida en la ciudad,[2308] sobre la unanimidad establecida entre los primeros compañeros del Profeta para maldecir en Ramadán a los increyentes durante las plegarias de sumisión (*duᶜāu al-qunūtu*,[2309] la preferencia de lavarse para la plegaria de las dos fiestas solemnes y que tenga que ser sin llamada preliminar ni posterior,[2310] la vuelta o rodeo de arribada de venida y de despedida alrededor de la *Qaᶜba* es parte de la *Sunna* para el peregrino excepto para quien teme perder la peregrinación cuyo caso es conformarse con el rodeo de dispersión (*ṭawāfu al-*

[2307] *Bidāya*, t. I, p. 64.

[2308] *Bidāya*, t. I, p. 77.

[2309] *Bidāya*, t. I, p. 95.

[2310] *Bidāya*, t. I, p. 157.

ifāḍati),[2311] y la forma debida para la mujer durante su repetición de la oración de (*at-talbiyatu*)[2312], es oírse a sí misma.[2313]

Para aṭ-Ṭaḥḥāwī, Ibn Rušd aporta dos concordancias, la primera acerca de la confirmación por ᶜUmar e Ibn ᶜUmar de la limosna legal[2314] y la segunda, apropósito de la impermisibilidad de sacrificar una presente para más de siete peregrinos.[2315]

En cuanto a las concordancias expuestas por Ibn Rušd cuya referencia es Ibn al-Munḏir, Muḥammad b. Ibrāhīm Abū Bakr (318/930),[2316] podemos destacar las cuestiones acerca de la unanimidad sobre la obligatoriedad de romper el ayuno y negarse a comer teniendo como argumento la opinión única de los compañeros del Profeta;[2317] la prohibición de cortar las uñas para el peregrino en estado de *iḥrām*;[2318] la obligatoriedad del divorcio para el

---

[2311] *Bidāya*, t. I, p. 251.

[2312] Es una oración "que consiste en ofrecerse y ponerse a las órdenes de la Divinidad" según C. Quirós, *Instituciones de religión musulmana*, p. 153.

[2313] *Bidāya*, t. I, p. 246.

[2314] *Bidāya*, t. I, p. 185.

[2315] *Bidāya*, t. I, p. 318.

[2316] Para su biografia, véase por ejemplo: aḏ-Ḏahbī, *taḏkiratu al-ḫuffāẓi*, t. III, pp. 782-783; aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqāha'i*, ᶜAbbās (ed.), pp. 108-109 ; Ibn Jilikān, *wafayātu al-aᶜyāni*, Wüsteneld (ed.), Vol. II, t. VI, p. 109 ; ᶜAbbās (ed.) t. IV, biog. n° 580, p. 207; Ibn al-ᶜImād, *šaḏarātu aḏ-ḏahabi*, t. IV, pp. 89-90.

[2317] *Bidāya*, t. I, p. 210.

[2318] *Bidāya*, t. I, p. 268.

impotente;[2319] las prohibiciones que corresponden a la fornicación por derecho de propiedad es idénticas a las que corresponden a la del matrimonio;[2320] la obligatoriedad de la manutención del esclavo a su esposa;[2321] la permisibilidad de una compañía entre dos socios cuyos bienes se invierten igualitariamente en comercio, de compartir las ganancias y las pérdidas siempre que la venta sea en presencia de ambos [2322] y la ejecución del macho por la hembra.[2323]

Para Dāwūd aẓ-Ẓāhirī, hallamos una sola referencia a la concordancia o lo que éste cree como tal, según afirma el mismo Ibn Rušd, acerca de la indemnización legal en la caza durante la peregrinación excepto en la de las palomas que exige una cabra.[2324]

Lo mismo ocurre con at-Tamīmī de quien escoge la concordancia referida a la cuestión de la impermisibilidad de ejecutar al prisionero de guerra.[2325]

IV. Concordancia y opiniones irregulares

Las concordancias expuestas por Ibn Rušd no son siempre formales, pues existen varias acompañadas de opiniones o casos irregulares. En la mayoría de

---

[2319] *Bidāya*, t. II, p. 39.

[2320] *Bidāya*, t. II, p. 26.

[2321] *Bidāya*, t. II, p. 42.

[2322] *Bidāya*, t. II, p. 191.

[2323] *Bidāya*, t. II, p. 300.

[2324] *Bidāya*, t. I, p. 265.

[2325] *Bidāya*, t. I, p. 279.

los casos, la palabra utilizada por el autor para expresar tal hecho es *aš-šuḏūḏu*, o sea el caso irregular situado fuera de la unanimidad de los ulemas.

Podemos distinguir en dichas concordancias las cuestiones jurídicas de conocida procedencia y las que no lo son.

Las cuestiones vinculadas con el último caso son: la limpieza de los pies mediante la ablución es condición para pasar la mano sin agua (*al-masḥu*) sobre las babuchas [2326] y el derecho del padre de obligar a su hija menor que todavía no alcanzo la edad de pubertad a casarse, pero no a la madura.[2327]

Estos dos casos que a pesar de ser objeto de concordancia, son vistos por algunos ulemas no identificados por el autor, como casos irregulares, es decir, que no son vistos como objeto de concordancia ni tampoco de unanimidad.

En cuanto a las cuestiones cuya concordancia no es avalada por ciertos ulemas nombrados por el autor y por tanto, figuran como más allá de toda unanimidad, son:

- La anulación de la reclusión (*al-iᶜtiqāfu*) para quien practica el sexo intencionadamente, excepto lo que haya sido transmitido de Ibn Lubāba sobre el caso de la reclusión fuera de la mezquita;[2328]
- La impermisibilidad de rezar sin lectura intencionadamente o por olvido a la excepción de ᶜUmar quien rezo una vez sin leer y consideró valido aquello al saber que su *araca* y prosternación fueron bien realizadas;[2329]

[2326] *Bidāya*, t. I, p. 15.

[2327] *Bidāya*, t. II, p. 5.

[2328] *Bidāya*, t. I, p. 231.

[2329] *Bidāya*, t. I, p. 90.

- La ablución al principio de la pureza no es condición de la misma excepto cierta divergencia irregular transmitida de aš-Šāfiᶜī;[2330]
- El primer tiempo de la oración del mediodía (*aḏ-ḏuhru*) es antes del meridiano (*az-zawālu*) excepto la divergencia irregular transmitida de Ibn ᶜAbbās sobre el tema.[2331]
- La piedad es considerada con unanimidad como competitividad en el matrimonio de la mujer excepto en Muḥammad b. al-Ḥasan [aš-Šaybinī] (187/803)[2332] quien la anula;[2333]
- La permisibilidad de casarse con una mujer libre perteneciente a la gente del Libro (*al-kitābiyyatu*) excepto lo que se transmitió de Ibn ᶜUmar;[2334]
- La unanimidad entre los ulemas sobre la prohibición de vender la comida antes de su adquisición excepto la opinión favorable de ᶜUṯmān al-Battī;[2335]
- No hay divergencia sobre la permisibilidad de la venta de los árboles frutales antes de dar fruta para que sean cortados excepto la prohibición transmitida de aṯ-Ṯawrī e Ibn Abī Laylā;[2336]

[2330] *Bidāya*, t. I, p. 32.

[2331] *Bidāya*, t. I, p. 67.

[2332] Para su biografia, véase por ejemplo: aš-Šīrāzī, *ṭabaqātu al-fuqahā'*i, pp. 135-136; Abū al-Wafā al-Qurašī, *al-ŷawāhiru al-muḍī'atu*, t. III, pp. 122-123; as-Samᶜānī, *al-ansābu*, pp. 483-485, aḏ-Ḏahbī, *mizānu al-iᶜtidāli*, t. VI, p. 107.

[2333] *Bidāya*, t. II, p. 12.

[2334] *Bidāya*, t. II, p. 33.

[2335] *Bidāya*, t. II, p. 108. Para la biografia de al-Battī, véase por ejemplo, aḏ-Ḏahbī, *as-Siyaru*, t. VI, biog. n° 60, pp. 148-149; aḏ-Ḏahbī, *mizānu al-iᶜtidāli*, t. V, p. 68 ambos no aportan datos sobre su fecha de nacimiento o muerte.

- La unanimidad de considerar el depósito (*al-wadīᶜatu*) como una salvaguardia (*amānatun*) no garantizada excepto la opinión contraria transmitida de ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb. [2337]

En ciertas cuestiones objeto de concordancia, como las que vimos antes, el autor atribuye la opinión contraria e irregular a ciertos ulemas, mientras en otras se conforma sólo con enunciar la concordancia y señalar la opinión contraria sin nombrar a su titular ni atribuirla a ningún ulema de los muchos conocidos por sus actitudes opuestas a la generalidad de los musulmanes ni siquiera a los zahiríes por ejemplo.

* * *

La problemática de la concordancia es diversa de aspectos tal como la acabamos de exponer durante este capítulo. Su exposición revela la importancia de la misma como armadura imprescindible, junto a la discordancia, para ejercer *al-iŷtihādu*. Es el motivo por la cual Ibn Rušd la expone en sus diferentes modos y categorías e insiste en fundamentarla en sus fuentes legales, realizando un considerable esfuerzo en enunciar a las referencias que la sostengan e indicar las opiniones irregularidades que conviven con la misma.

[2336] *Bidāya*, t. II, p. 112.

[2337] *Bidāya*, t. II, p. 233.

* * *

CONCLUSIONES Y SÍNTESIS GENERAL

Después de este recorrido por la *Bidāya* y sus alrededores, creemos conveniente formular algunas conclusiones a modo de recordatorio y concluir con ciertas reflexiones finales pero de carácter abierto en ciertos aspectos todavía problemáticos.

Como es evidente, toda Tesis tiene sus conclusiones. Las de ésta, son varias. Podemos agruparlas en cuatro mñdulos: el primero, sobre el mālikismo en general; el segundo, sobre el mālikismo en particular o sobre el mālikismo andalusí; el tercero, sobre el aspecto jurídico de Ibn Rušd; y el cuarto y último, sobre la *Bidāya*.

1. Sobre el mālikismo en general

Las conclusiones sobre el mālikismo en general son las siguientes:

- El mālikismo tuvo una espectacular difusión y expansión en el entonces mundo islámico, sobre todo en el Occidente musulmán, por varios motivos, políticos y culturales.
- Esa doctrina destacó por varias características, como la abundancia de los fundamentos y de las reglas, la consideración del bien público, la amplia consideración de la costumbre, la divergencia de los mālikiyya con Mālik, la terminología propia, la flexibilidad doctrinal y el influjo sobre otras legislaciones.
- Existe una importante aportación de sus partidarios al pensamiento jurídico musulmán sunní. Asimismo, hemos enumerado diez géneros tratadísticos que se consideran históricamente vinculados a dicha aportación.
- Los mālikiyya contribuyeron también con valiosos tratados sobre los Fundamentos del Derecho. Para dar unos ejemplos, hemos presentado una

relaciñn de los tratados jurídicos mālikíes más representativos de esta escuela sunní.

- Al plantear la problemática cuestión de si fue suficiente o no su aportación a los Fundamentos del Derecho, hemos adoptado la opinión de que su aportación fue suficiente. Para demostrarlo, nos hemos preguntado, entre otras cosas, sobre ¿cñmo pudo desarrollar Ibn Rušd su *Bidāya* y el comentario a *al-mustaṣfā* de al-Gazzālī siendo ausente o débil la ciencia de los Fundamentos del Derecho del currículo científico andalusí?

2. Sobre el mālikismo en particular o mālikismo andalusí

Las conclusiones sobre el mālikismo en particular o mālikismo andalusí, son las siguientes:

- Al-Andalus experimentó un radical cambio doctrinal con la desaparición sucesiva, de las huellas del awzaᶜismo y la total introducción e irradiación del malikismo en la Península.
- Los contextos que hicieron posible este hecho fueron varios: políticos, culturales e históricos.
- El viaje hacia Oriente, visto como afirmación y reafirmación nacional y confesional y como hecho histórico y cultural mezclado con la peregrinación, la adquisición de la ciencia y el comercio, realizado por andalusíes durante generaciones, sintetizan de manera bastante razonable todos los contextos principales y secundarios que conllevaron no sólo a la introducción del malikismo en al-Andalus, sino también a la creación del fenómeno andalusí desde que se instalaron allí los primeros musulmanes provenientes de Oriente y de al-Magrib.
- La expansión del mālikismo y su irradiaciñn en al-Andalus generó, entre otros hechos, la existencia de discípulos directos e indirectos de Mālik. Pero no por ello faltaron discípulos que si bien no viajaron a Oriente, pudieron ser acérrimos

defensores del malikismo, convirtiéndose así en autoridad incuestionable en la doctrina, como los Banū Rušd el abuelo y el nieto e Ibn ᶜAbd al-Barr.

- Los factores que posibilitaron la expansión del malikismo en al-Andalus son la urgencia de unidad dogmática y jurídica, el dinamismo cultural y la transmisión del saber.
- Las condiciones políticas e histñricas que les correspondiñ vivir al mālikismo en al-Andalus generaron unas características propias del malikismo en la Península. De esta manera tenemos un mālikismo fronterizo que se desarrolló con una personalidad histórica y geográfica marcada por una situación permanente de alerta ideológica, unos obstáculos que afrontar, una lucha que emprender y una convivencia que experimentar.
- La aportación andalusí a los Fundamentos del Derecho fue sustancialmente considerable, aunque comparada con la casuística, era desde luego menor.

3. Sobre Ibn Rušd y su aspecto jurídico

Las conclusiones sobre Ibn Rušd y su aspecto jurídico son:

- Ante los orígenes disputados de Ibn Rušd, hemos considerado que la pretendida procedencia judía y el origen árabe de Ibn Rušd no plantean problema. El problema para nosotros es si acierta o no en sus planteamientos jurídicos y filosóficos de su época.
- Su vida honesta, dedicada al estudio y al cultivo de la ciencia, discurrió entre una gracia merecida y una desgracia lamentable.
- En la pugna por la hegemonía entre derecho y filosofía, supo armonizar ambas disciplinas en un quehacer intelectual formidable.
- La judicatura no fue en él sólo un legado familiar que recibió de los suyos y lo transmitió a su hijo, sino que fue la culminación de su propia carrera profesional e intelectual.

- Es inevitable pensar en el sentido problemático de la obra jurídica de In Rušd por la sencilla razón de que nuestro *faqīh* no sólo compuso obras que hasta ahora conocemos, sino que realizó también su práctica jurídica y emitió dictámenes en diversas cuestiones casuísticas durante su cadiazgo en Sevilla y Córdoba.

4. Sobre la *Bidāya*

Las conclusiones sobre la *Bidāya* son:

- Consultando las biografías donde aparece Ibn Rušd, hemos notado que la *Bidāya* es la más mencionada de todas sus obras, y a veces, la única.
- Las múltiples ediciones de la *Bidāya* y las traducciones que sobre ella se realizaron testimonian su verdadera importancia y revelan la urgencia de realizar más estudios sobre los diferentes aspectos problemáticos de su contenido.
- El espíritu general de la *Bidāya* y su explícita e implícita finalidad evidencian la autoría de Ibn Rušd sobre la misma.
- Prescindiendo de cualquier criterio cronológico, la *Bidāya* es la impresionante aplicación de la metodología jurídica, revisada en *aḍ-ḍarūrī* y aumentada en la *Bidāya*.
- Su detenida lectura, su análisis a fondo, no dejan a nadie indiferente ante su particular metodología, ni tampoco ante la peculiaridad de sus características y la transcendencia de su problemática.
- Su introducción manifiesta claramente la inmensa preocupación del autor por la metodología.
- La obra en su totalidad no pretende defender una doctrina, sino expone la divergencia entre las diferentes escuelas sobre tal o cual tema jurídico y trata de explicar las causas de la misma.
- Comparada con *nukatu al-jilāfi* del cāḍī ᶜAbd al-Wahāb al-Bagdādī y *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu* de Ibn Ŷuzayy, la *Bidāya* logró aventajarlas en el plano

metodologico con su rigor expositivo, su dialéctica comparativa y su tendencia racional desarrollada en sus capítulos y libros.

- Sobre la tardía incorporación del libro de la peregrinación a la *Bidāya*, nos inclinamos a que sólo se trata de la revisión rutinaria de un tratado que circuló entre los lectores durante más de veinte años y que su autor sentía el deseo de revisarlo o de realizar una "ediciñn definitiva" del mismo.
- La estructura de la *Bidāya* es relativamente idéntica a las obras redactadas sobre el derecho comparado musulmán, con leves diferencias. La temática es prácticamente igual, salvo en algunos matices de análisis y de procedimiento empleados en las cuestiones jurídicas comúnmente planteadas en este género.
- Por haberse concebido como tratado de fundamentos y no de casuística, su temática se deslindó dentro de ciertos límites de planteamiento y análisis.
- Obviamente su temática es jurídica. Pero no por ello deja de ser altamente teológica.
- Una visión sintética de los libros que la componen ayuda a averiguar la diversidad y amplitud de su temática, sustancialmente antropológica.
-Sus fuentes son extraordinariamente ricas y diversas, sean implícitas o explicitas. El autor pudo aprovecharse así de ellas aunque a veces omitió señalar su procedencia o autoría, algo frecuente en su época.
- Esas fuentes varían entre las principales recopilaciones de *ḥadices* y tradiciones proféticas o tratados de jurisprudencia, así como experiencias personales.
- Su autor no recurre sólo a su propia experiencia, sino también a la autoridad de su abuelo, uno de los destacados doctores de la ley islámica y alto representante de la escuela mālikí.

- La fuente principal de la *Bidāya* es Abū ᶜUmar b. ᶜAbd al-Barr respecto a la atribución de las escuelas a sus titulares, pero a veces no vacila en criticarle directa o indirectamente.
- La *Bidāya* tiene una finalidad que lograr y un objetivo que conseguir. Dicha finalidad está manifestada de manera global en su título, enunciada de manera metódica en su propia introducción y expresada parcialmente en algunos libros que la componen. De ahí que la introducción de la *Bidāya* sea más que una finalidad, un proyecto de unidad doctrinal.
- La lectura de la *Bidāya* a la luz de su introducción y de manera general de toda la obra nos da la casi certeza de que su autor quiso presentar un panorama de las opiniones y actitudes fuera de la entonces institucionalizada escuela malikí.
- Reflexionando sobre todos los aspectos que constituyen la finalidad de la *Bidāya*, podemos resumirlas en dos fundamentales: la superación de la imitación servil y la promoción de *al-iŷtihādu*.
- Es posible extraer un *Manual de práctica jurídica* de la *Bidāya* y agrupar las opiniones jurídicas según sus titulares, lo que indica una finalidad implícita y explicita de la obra.
- La advertencia sobre la discordancia entre los *fuqahā''e*y la exposición de sus cuestiones según constan en la *Bidāya* forman parte de la finalidad planteada por el autor.
- Existen en la *Bidāya* diferentes formas y contenidos de preámbulos que afirman su metodología y su espíritu axiomático.
- Uno de los aspectos más significativos de tal espíritu es la terminología utilizada en varios campos, como la tradición profética, ciencia jurídica, biografía jurídica y pensamiento filosófico.
- El procedimiento que sigue el autor en la *Bidāya* es sencillo: en la mayoría de los libros pone una introducción teórica de carácter general donde plantea las

normas de la ciencia cuyo seguimiento era necesariamente obligatorio en los juristas. Luego, analiza la cuestión objeto de desacuerdo y de divergencia entre los mismos, fundamentándola en el *Alcorán*, en la *Sunna* y en los dichos de los grandes compañeros del Profeta; argumentándola después, si fuera necesario, con versos de los grandes poetas árabes e islámicos.

- De vez en cuando hace alguna advertencia sobre una u otra cuestión objeto de discrepancia dando su opinión personal si fuera necesario. Este procedimiento no es del todo general. En ciertos casos el autor opta por cambios radicales o leves.
- El aspecto problemático de la *Bidāya* no emana sólo de su preocupación metodológica, sino también de las vías de recepción de los juicios.
- El autor indica sólo las causas epistemológicas y no ideológicas de la discordia entre los juristas, porque la *Bidāya* representa una obra de derecho comparado cuyo campo de análisis está estrictamente limitado a los fundamentos teóricos y no sociales o históricos del Derecho.
- Existen tres categorías de términos característicos de esta obra: tradicionista, científico jurídica y bio-jurídica.
- Además de estas categorías de términos, hemos notado la existencia de ciertos conceptos filosóficos, fruto del quehacer intelectual del autor.
- Existen varias características de la *Bidāya* , entre las que reseñamos: la representaciñn de un mālikismo crítico, la voluntad de explicación y metodología, la libertad de opción, el sentido crítico, la humildad científica y la primacía del derecho natural sobre el derecho positivo.
- Retomando la problemática del supuesto zahirismo de su autor y la de la dinastía donde se desarrolló su vida y obra, hemos visto oportuno destacar algunos aspectos zahiríes de la *Bidāya* sin que lleguemos a la certeza de que su

autor era parte integral de dicha doctrina, ni quiso serlo como jurista mālikí de tendencia crítica.

- Ibn Rušd elogiñ a Ibn Ḥazm no por su fama ni prestigio, sino por determinadas opiniones favorables a la línea de pensamiento racional que él mismo compartía.
- Es posible, pues, deducir que la mayoría de las veces el autor de la *Bidāya* comparte algunas de las opiniones zahiríes, sin llegar a formar parte de su ideario. La adhesiñn de Ibn Rušd al mālikismo estaba fuera de duda: las críticas dedicadas a esta doctrina significan más que una negación de la misma, un saludable compromiso con los principios de Mālik.
- El tema destacado de la *Bidāya* es la discordancia. La causación, fruto del espíritu filosñfico de Ibn Rušd, es la vía imperial para lograr identificarla. Así, empieza la búsqueda de todas las causas que explican las categorías de la discordancia en el derecho islámico.
- Según se deduce del análisis de la *Bidāya*, las causas de la discordancia son: la oscilación del vocablo entre las cuatro vías de la significación jurídica, la equivocidad del vocablo, la diferencia gramatical, la oscilación del vocablo entre la verdad y el *mayāz*, el sentido absoluto o delimitado del vocablo y la contraposición de de los argumentos.
- La voluntad de explicar y de racionalizar las cuestiones jurídicas objeto de discordancia es la que explica, en parte, este afán del autor de bucear a fondo para lograr entender sus causas y lograr conocer sus fundamentos.
- El hecho de exponer las causas de la discordancia en sus diferentes aspectos significa la posibilidad de conceptualizar primero esas causas y superarlas, y al mismo tiempo presentar las vías accesibles para ejercer el esfuerzo personal, finalidad suprema de la *Bidāya*.

- El autor emplea dos términos diferentes para expresar la *concordancia*: *al-itifāqu* o concordancia y *al-iŷmāᶜu* o unanimidad. De hecho, ambos términos abundan en la *Bidāya* con sus variantes.
- La enumeración de las expresiones de la *concordancia* y sus variantes, demuestra hasta qué punto el autor estaba preocupado por destacar este aspecto transcendente del quehacer jurídico islámico.
- Sumando todas estas versiones y formas empleadas por el autor, logramos reunir unas 1247 menciones a la *concordancia*, directa (*itafaqū*; *itafaqa*; *mutafiqūna*; *aŷmaᶜū*; *muŷmiᶜūna*) o indirecta (*lā jilāfa*).
- Mediante una minuciosa investigación de la concordancia en la *Bidāya*, podemos distinguir entre seis categorías de la misma: la de la mayoría (*itifāqu al-akṯari*), la de la gente de Medina, la posterior a una discordancia anterior, la concordancia deductiva, la de la muchedumbre y la de la gente que no consta que hayan expresado su desacuerdo con anteriores opiniones o unanimidad aprobativa.
- El autor de la *Bidāya* es exigente a la hora de fundamentar la concordancia, exactamente como hace cuando explica las razones y causas de la discordancia. El examen general de las cuestiones objeto de concordancia muestra que el autor la fundamenta en el *Alcorán*, en la *Sunna* y en la analogía.
- Pero no siempre fue así. A veces cree innecesario hacerlo porque la fuente legal que corresponde a ciertas cuestiones es harto conocida.
- Hay otra vía seguida por Ibn Rušd en fundamentar y argumentar la concordancia: es revelar su procedencia. Si ésta es una autoridad, la argumentación jurídica es completa. Y este es el caso de las autoridades cuya competencia y credibilidad invita el autor para fortalecer todas las concordancias expuestas.

- Las concordancias aportadas por Ibn Rušd no son siempre formales, pues existen varias acompañadas de opiniones o casos irregulares.

***

Mediante el presente análisis de la *Bidāya* hemos llegado a la total convicción de que estamos ante una obra maestra en su género, no sólo por su propósito de promover el esfuerzo personal o *iŷtihād* que ella misma ofrece como ejemplo e ilustración, sino también por su metodología jurídica y su finalidad unificadora.

La voluntad de saber, personificada en la infatigable búsqueda de las razones de la discordancia y el reconocimiento de los diferentes aspectos de la concordancia a través de la determinante y rigurosa delimitación de las fuentes de donde emanan los juicios legales, marcó el camino que deben seguir los juristas para un fructífero entendimiento de los preceptos coránicos y proféticos. El espíritu axiomático reinante en esta obra, así como la metodología jurídica en ella empleada, están al servicio de una finalidad suprema que parece ser implícita, pero que sin duda alguna representa casi el denominador común de todos los libros que la componen: para superar la discordancia y resolver cualquier conflicto social es menester activar el raciocinio jurídico que consiste nada más que en la observancia de los cinco imperativos de la Ley islámica o su finalidad, a saber, la conservación de la religión, de la vida, de la razón, del honor y de los bienes. Es ésta la buena nueva que aporta la *Bidāya* de una manera implícita y que otros juristas posteriores llegaron a concretizarla claramente.

Conforme a esta perspectiva, los fundamentos del derecho en Ibn Rušd no son sino la vía imperial para el buen cumplimiento de los imperativos legales

que deben ser observados mediante la razón jurídica mezclada con el sentido común, otra faceta de *aḏ-ḏawqu al-ᶜaqliyyu* o delectación racional reivindicada por el autor de la *Bidāya*.

En este sentido, creemos conveniente entender los propósitos generales de la *Bidāya*. Para lograr *al-iŷtihād* es indispensable repensar toda la problemática jurídica islámica en función de la unidad, es decir, en función de la observancia de los imperativos legales más allá de todo sectarismo y adoctrinamiento jurídico.

Si tal posibilidad no es factible, al menos otra alternativa es posible: quedarse en los límites de la moderación y atenerse al sentido común que implica el simple cumplimiento de los imperativos legales y no ir mas allá de los mismos planteando opiniones irregulares o proponiendo soluciones imaginarias, evitando así que los juicios jurídicos sean insoportables, confusos o ridículos para los hombres a quienes, a fin de cuentas, están destinados.

Con estos propósitos, el autor de la *Bidāya* no quiso desvincularse del mālikismo – más bien quiso reforzar su vinculación con el mismo a través de la proyección del fundamento básico de esta doctrina, el del *bien público*, hacia sus fines más coherentes con el ideario legal e intentar ofrecer un pensamiento jurídico crítico recibiendo al mismo tiempo el potencial argumentativo y dialéctico de otras escuelas y beneficiándose de su formación filosófica. No es de extrañar, pues, que nuestro autor exprese su deseo de componer un libro dentro de la doctrina mālekí y conforme a sus principios, hecho que sólo por sí mismo plantea aun más la verdadera problemática de su obra jurídica y la dimensión de ésta.

Pero centrándonos en la *Bidāya* y las cuestiones afines a la misma, diremos otra vez que estamos ante una obra maestra de gran envergadura jurídica e intelectual, concebida con el espíritu crítico y renovador de su autor.

Por este motivo, insistimos en que el presente trabajo realizado sobre la misma es mero principio para un estudio más exhaustivo e íntegro que esperamos realizar, superando desde luego todas las deficiencias e insuficiencias que en él se hallan.

Sin embargo, una virtud quizá quisiéramos destacar: nuestro trabajo es modestamente el primer esfuerzo de análisis integral de esta emblemática obra realizado en el idioma español después del estudio parcial realizado por el malogrado arabista e hispanista Maḥmūd ᶜAlī Makkī.

Y alimentando esta esperanza en realizar un trabajo lo más exhaustivo posible, señalamos sólo tres cosas a modo de sugerencia personal:

- Ganar para el español todos los libros de la *Bidāya*. La totalidad de los textos aquí incluidos son, de hecho, una urgente invitación a la realización de la traducción integral de esta obra. La labor de Carlos Quirós – traductor del libro del *Ŷihād*- debe seguir su curso: completar el *corpus* jurídico rušdiano en su versiñn espaðola para entender mejor a Ibn Rušd y superar toda confusiñn e insuficiencia sobre su faceta de jurista.

- El análisis antropológico de la *Bidāya* ejerce una cierta atracción sobre el lector erudito. Si nuestro análisis se limitó a las cuestiones jurídicas, ello no significa que esta obra no plantee otras problemáticas, y desde luego otras perspectivas. La *Bidāya* no se limita sólo al aspecto jurídico, también abarca otros aspectos. El antropológico es quizá, el más llamativo de ellos por una

simple razón: los juicios legales están destinados a los hombres, es decir, a lo puramente antropológico. Un análisis antropológico de esta obra es, pues, más que sugerido, urgente.

- El posible hallazgo de otros tratados jurídicos de Ibn Rušd, como los hipotéticos dictámenes legales u obras afines aludidos en este trabajo, nos ayudarán a comprender mejor la problemática jurídica en nuestro autor, así como la totalidad de su pensamiento y la verdadera dimensión de su renovación intelectual y cultural.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Ibn Rušd

- *Bidāyatu al-muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi*, Dāru al-Fikri (dos tomos en un sólo volumen), Beirut, sin fecha; Muḥammad Šākir (revisión), Amīn al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1329/ 1911(2 tms).
- *Faṣlu al-maqāli wa taqrīru mā bayna al-ḥikmati wa aš-šarīᶜati mina al-itiṣāli*, al-Maktabatu al-Mufīdatu y al-Ḥumaydiyyatu, al-qāhiratu, 1902; Albert Naṣrī Nādir (2ª ed.), al-Maktabatu al-Katūlikiyyatu, Beirut, 1968; Muḥammad Ammāra (2 ª ed.), Dāru al-Maᶜārifi, al-qāhiratu, 1983; Muḥammad ᶜĀbid al-Ŷābrī (ed.), Centro de Estudios de la Unión Árabe, Beirut, 1997; Alonso Manuel (trd. espa.), *Teología de Averroes*, CSIC, Madrid- Granada, 1947.
- *aḍ-ḍarūrīyyu fī al-fiqhi*, Ŷamāl ad-Dīnn al-ᶜAlawī (ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1994.
- *aḍ-ḍarūriyyu fī as-siyāsati*, Cruz Hernández, Miguel (trad. y estudio), 2ª ed. Tecnos, Madrid, 1990; Aḥmad Šaḥlān (trad. árabe), Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-ᶜArabiyyati, Beirut, 1998.
- *maqālātun fī al-manṭiqi wa al-ᶜilmi aṭ-ṭabīᶜiyyi* (Artículos sobre lógica y ciencia natural), al-ᶜAlawī, Ŷamāl ad-Dīnn (ed.), Dāru an-Našri al-Magribiyyati, Casablanca, 1983.
- *Tahāfutu at-tahāfuti*, Sulymān Dunyā (3 ª ed.), Dāru al-Maᶜārifi, al-qāhiratu, 1980; al-Ŷābrī, M. ᶜĀbid (1ª ed.), Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-ᶜArabiyyati, Beirut, 1998.
- *Commentaria Averrois in Galenum,* M. de la Concepción Vázquez de Benito (ed.), CSIC, Madrid, 1984.

El Libro del Ŷihād, Quirós, Carlos (trad.), Prado Cueva, Manuel Enrique (Intro. y ed.), Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2009.

2. Obras sobre Ibn Rušd

– ᶜAbbādī, ᶜAbd Allāh., *Šarḥu bidāyati al- muŷtahidi wa nihāyatu al-muqtaṣidi*, Dāru as-Salāmi, al-qāhiratu, 1995 (4 tms).
– Al-ᶜAlawī, Ŷamāl ad-Dīnn., (1945-1992) *al-matnu ar-rušdiyyu: madjalun li qirā"atin ŷdīdatin*, (El corpus averroico: introducción preliminar para una nueva lectura), Tubqālun li an-Našri, Casablanca, 1986.
– ᶜAfīfī, Zaynab., al-*ᶜālamu fī falasafati Ibn Rušd aṭ-ṭabīᶜiyyata* (El cosmos en la filosofía natural de Ibn Rušd), Maktabatu an-Nahḍa al-Miṣriyya, al-qāhiratu, 1993.
– ᶜAmmār, ᶜĀmir., *mafhūmu al-gā'iyyati ᶜinda Ibni Rušdin* (El concepto de la finalidad en Ibn Rušd), 1 ª ed. Maṭbaᶜatu ᶜIqrimata, Damasco, 1998.
– ᶜAmmāra, Muḥammad., *al-māddiyyatu wa al-miṯāliyyatu fi falsafati Ibni Rušdin* (Materialismo e idialismo en la filosofía de Ibn Rušd), 2 ª ed. Dāru al-Maᶜarifi, al-qāhiratu, 1983.
– Anawati, G.C., *Bibliographie d"Averroès*, Alger, 1978.
– Anṭūn, Faraḥ., *Ibn Rušd wa falsafatuhu* (Averroes y su filosofía), al-isqandariyyatu, 1903.
– R. Arnaldez, *Averroès: un rationaliste en Islam*, Edition Balland, Paris, 1998.
– Arnaldez, Roger., "Averroes musulmán", en *Múltiple Averroès*, Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 13-16.
– Arkoun, Muḥammad., “Ibn Rušd, rā'idu al-fikri al-ᶜaqlāniyyi wa al-islāmiyyi al-mustanīri” (Ibn Rušd, precursor del pensamiento racional e ilustrativo

musulmán) *ᶜĀlamu al-fikri*, Vol. 27, 4 (1999), Número especial sobre Ibn Rušd, pp. 9-26.

- ᶜAṭiyya, Muẖyī ad-Dīnn, "Abū al-Walīd Ibn Rušd: Bibliografia", Centro Internacional del Pensamiento Islámico: www. eiii.org/resources/eiiit/_article_read.asp ?articlelD=647 (última consulta : 02-09-2014).
- Badawī, ᶜAbd ar-Raḥmān., *Averroès*, Laibrerie Philosophique Vrin, Paris, 1998.
- Barakāt, Muḥammad Murād, *Ibn Rušd faylasūfan muᶜaṣiran* (Ibn Rušd: filósofo contemporráneo), Miṣru al-ᶜArabiyyatu, al-qāhiratu, 2002.
- ., *ta'ammulātun fī falsafati Ibn Rušdin* (Meditaciones sobre la filosofía de Ibn Rušd), Kutubun ᶜArabiyyatun (Libro electrónico), sin fecha.
- Benšrīfa, Muḥammad., "nuṣūṣun ŷadīdatu ḥawla Ibn Rušd" (Nuevos textos sobre Ibn Rušd), *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd*, Kuwait, 1995, pp. 551-618.
- Brunschvig, Robert., "Averroès juriste", en *Études d''Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. I, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, pp. 35-68.
- Bouyges, Maurice., "Inventaire des textes arabes d''Averroès", en *Mélanges de l''Université de St. Joseph*, Beirut, 1922-1924.
- Faraḥ, Anṭūn., *Ibn Rušd wa falasafatuhu* (Ibn Rušd y su filosofía), Dāru al-Ŷāiᶜati, al-Isqandariyyatu, 1903.
- Fierro Bello, Mª. Isabel., "The legal policies of the almohad caliphs and Ibn Rušd''s Bidayat al-mujtahid", *Journal of Islamic Studies*, 103 (1999), 226-248.
- Gómez Nogales., "Bibliografía sobre las obras de Averroes", en *Multiple Averroès*, Belles Lettres, J. Jolivet (ed.), Paris, 1978, pp. 351-387.

- Al-Gumārī Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Ḥasanī, Muḥammad b. Aḥmad Abū al-Fayḍ (1380/1960)., *al-hidāyatu fī tajrīŷi aḥādīṯi al-bidāyati* (La orientación en la adaptación de los dichos [proféticos] de la *Bidāya*) ᶜAlī Šallāq, ᶜAdnān y al-Marᶜšlī, Yusif ᶜAbd ar-Raḥmān (eds.), ᶜĀlamu al-Kutub, Beirut, 1987 (cuatro tms).
- Cruz Hernández, Miguel., "Averroes y los fundamentos de la ciencia moderna", al-ᶜImrānī ᶜAbd Allāḥ (trd.), *Actas del Coloquio Conmemorativo de los filósofos del Occidente islámico*, Tetuán del 6 al 10 de abril de 1960, Asociaciñn Nibrāsu al-Fikri, 1ª ed. Tetuán, 1961, pp. 141-146.
- ., "La primera recepciñn del pensamiento de Ibn Rušd (Averroes)", *Azafea*: Revista de Filosofía, 1 (1985) pp. 11-32.
- *., Abū al-Walī Ibn Rušd, vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, 1986; 2 ª ed. 1997.
- Ḥanafī, Ḥasan (1935-)., "*al-ištibāhu fī fikri Ibn Rušd* " (La equivocidad en el pensamiento de Ibn Rušd), *ᶜĀlamu al-Fikri*, Vol. XXVII, 4 (1999), pp. 119-146.
- Al-ᶜIrāqī, *ᶜĀṭif., al-manhaŷu an-naqdiyyu fī falsafati Ibn Rušd* (El método crítico en la filosofía de Ibn Rušd), 2 ª ed. Dār al-Maᶜārif, al-qāhiratu, 1984.
- *., Ibn Rušd faylasūfun ᶜarabiyyun birūḥin garbiyyatin* (Ibn Rušd: El filñsofo árabe con espíritu occidental), al-Maŷlisu al-Aᶜlā li aṯ-Ṯaqāfati, al-qāhiratu, 2002.
- *., an-nazᶜatu al-ᶜaqliyyatu fī falsafati Ibn Rušd* (La tendencia al racionalismo en la filosofía de Ibn Rušd) 4 ª ed. Dāru al-Maᶜārifi, al-qāhiratu, 1984.
- ., "El sentido crítico en el Ibn Rušd el filñsofo", *„Ālamu al-Fikri*, Vol. XXVII, 4 (1999), pp. 67-102.
- Lagardère, Vincent., "Abū al-Walīd Ibn Rušd, Qadi al-Qudat de Cordoue", *Revues des Études Islamiques*, LIV, 1986, pp. 203-226.

- Lorca Martínez, A., "Ibn Ruŝhd, El filñsofo andalusí que revolucionñ Europa", *Jabeca*, 97 (2008), Centro de Ediciones de la diputación de Málaga, pp. 83-92.
- ., y C. Makkī., "Averroes, sobre las facultades locomotriz y desiderativa en el Taljīṣ del *De Anima*", La Ciudad de Dios, 201 (2008), pp. 201-221.
- ., Averroes, lector del *Perì Psykhes* aristotélico", en Averroes and the Arístotelian Heritage, Baffioni Carmela (ed.), Istituto Universitario Oriental, Dipartimento di Studi e Ricerche su África e Paesi Arabi, Naples, 2004, pp. 137-148.
- ., *Averroes, el sabio cordobés que ilumino Europa*, El Paramo, Zaragoza, 2010.
- Maiza Ozcoidi, Idoia., La *concepción de la filosofía en Averroes*, Trotta, Madrid, 2001.
- Makkī Maḥmud ᶜAlī., "Contribuciñn de Averroes en la ciencia jurídica musulmana", en *Al encuentro de Averroes*, Lorca, Andrés Martínez (coord.), Trotta, Madrid, 1993, pp. 15-38.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf., *bayna ad-dīnni wa al-falsafati fī ra'ỷi Ibn Rušd wa falāsifati al-ᶜaṣri al-wasīṭi* (Entre filosofía y religión según la opinión de Ibn Rušd y la filosofía medieval) 2 ª ed. Dāru al-Maᶜārifi, al-qāhiratu, 1968.
- Olga Samamé Barrera, María., "El qādī de Cñrdoba, Ibn Rušd (Averroes), *Cuadernos Judaicos*, diciembre 1994, pp. 115-219.
- Puig Montada, Josep., "El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, Vol. 38, 1 (1989-1990), pp. 307-324.
- ., *Averroes, juez, médico y filósofo*, Junta de Andalucía, Sevilla, 1998.
- ., "La lectura de Averroes a Alcorán", en *El pensamiento político en la Edad Media*, Pedro Roche Arnas (coord.), Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 611-618.

- ., “El proyecto vital de Averroes: Explicar e intrepretar a Aristoteles”, *al-Qanṭara*, XXIII, 1 (2002), pp. 11-52.
- Qāṣim, Maḥmūd. *Ibn Rušd al-muftarā ᶜalayhi* (Ibn Rušd calumniado) Maktabatu al-Anŷlu-Miṣriyyatu, al-qāhiratu, 1956.
- Renan, Ernest., *Averroès y et l''averroïsme*, Paris, ¹1852; ²1862; Edmundo González- Blanco (trad. española), F. Sempere y Compañía Editores, Valencia-Madrid, s.f, 2 tms; Héctor Pacheco Pringles (trad., esp.), Hiparión, Madrid, 1992; Zuᶜaytir ᶜĀdil (trd. Árabe), al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 1957.
- Šaḥlān, Aḥmad., *Ibn Rušd wa al-fikru al-ᶜibriyyu al-waṣīṭu*: *fiᶜlu aṯ-ṯaqāfati al-ᶜarabiyyati al-islāmiyyati fī al-fikri al-ᶜibriyyi al-yahūdiyyi* (Ibn Rušd y el pensamiento medieval judío: El influjo de la cultura arabo-islámica sobre el pensamiento hebraico), (2 tms), al-warrāqatu al-waṭaniyyatu, Murrāquša, 1999.
- Serrano Ruano, Delfina.,"Explicit cruelty, implicit compassion: Judaism, forced conversions and the genealogy of the Banū Rushd", *Journal of Medieval Iberian Studies*, Vol. 2, No. 2, June 2010, pp. 217–233.
- Tlīlī, ᶜAbd ar- Raḥmān, *Ibn Rušd, al-faylasūfu al-ᶜālimu* (Ibn Rušd: el filñsofo científico) al-Munaẓamatu al-ᶜArabiyyatu lil- aṯ-Ṯaqāfati wa al-ᶜUlūmi, Túnez, 1998.
- ., *Ibn Rušd fī al-maṣādiri al-ᶜarbiyyati* (Ibn Rušd en las fuentes árabes), al-qāhiratu, 2002.
- Tlīlī, Al-Mujtār., *Ibn Rušd wa kitābuhu al-muqadimātu* (Ibn Rušd [el abuelo] y su tratado los Prolegómenos) ,1ª ed. ad-Dāru al-ᶜArabiyyatu lil-Kitābi, Beirut, 1988.
- Tornero, Emilio., “La funciñn sociopolítica de la religiñn según Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* IV (1984), pp. 75-82.

- Turkī, ᶜAbd al-Maŷīd., “La place d‘‘Averroès juriste dans l‘‘histoire du malikisme y de l‘‘Espagne musulmane", en *Multiple Averroès*, J. Jolivet (ed.), Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 33-43.
- Urvoy, D., *Les ambitions d‘‘un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris, 1998; trd. Española, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Varios, *Actas del I Congreso sobre Ibn Rušd, medico, faqīh y filñsofo*, al-Kuwait, 23 de enero, 1995, ᶜAbd Allāḥ ᶜAbd ar-Raḥmān al-ᶜAwaḍī (coord.), al-Munaẓamatu al-ᶜArabiyyatu lil- ᶜUlūmi aṭ-Ṭibbiyyati, al-Kuait, 1995.
- Vaux, C. de., "Première entrée d‘‘Averroès chez les latins", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique*, V. 22 (1933), pp. 193-242.
- Al-Ŷabirī, Muḥammad ᶜĀbid., *Ibn Rušd, sīratun wa fikr* (Ibn Rušd: vida y pensamiento), 1ª ed. Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-ᶜArabiyyati, Beirut, 1998.
- ., *al-muṯaqqafūna fī al-ḥadārati al-ᶜarabiyyati: miḥnatu Ibn Ḥanbal wa naqbatu Ibn Rušd* (Los intelectuales en la civilización árabe: el desastre de Ibn Ḥanbal y la desgracia de Ibn Rušd), Markazu Dirāsāti al-Waḥdati al-ᶜArabiyyati, 2 ª ed. Beirut, 2000.
- ., *Ibn Rušd, Siratun wa fikrun: nuṣūṣun wa dirāsatun* (Ibn Rušd, vida y pensamiento: textos y estudios), Markazu Dirāsāti al-Wahdati al-ᶜArabiyyati, 1ª ed. Beirut, 1998.

3. Guias, enciclopedias y diccionarios

- Affā, ᶜUmar., *Dalīlu ar-rasā‘‘ili wa al-uṭrūḥāti al-ŷāmiᶜiyyati bi kulliyāti al-adabi bil magribi* (Guía de Tesis doctorales registradas en las Facultades de Letras de Marruecos), Universidad Muḥammad V, Col. Estudios bibliográficos, IV, Rabat, 1996.
- Belmāḥī, Idrīss, *Muᶜŷamu al-maṭbuᶜāti al-magribyiyati*, Maṭābiᶜu Salā, Salā, 1988.

- Dāru al-Ḥadīṯi al-Ḥasaniyyatu, *dalīlu ar-rasā'ili wa al-uṭrūḥāti*, Rabat, 2008-2010.
- Feria García, M., Diccionario *de términos jurídicos árabe- español*, Akal, Barcelona, 2006.
- Lirola Delgado, J. y Puerta Vilchez, J. M., (eds.), *Enciclopedia de la Cultura Andalusí. Biblioteca de al-Andalus*, Fundación Ibn Ṭufayl, Almería, 2012.
- Ibn Manẓūr, Abū al-Fadl Ŷamāl ad-Dīnn Muḥammad b. Makram (711/1311)., *lisānu al-ᶜarabi* (El idioma de los árabes), 1ª ed. Dāru al- Fikri, Beirut, 1990.
- Al-Qannūŷī, Siddiq b. al-Ḥasan (1307/1889)., *abaŷadu al-ᶜulūmi* (El alfabeto de las ciencias) ᶜAbd al-Maŷīd Zuggār, Damasco, 1978.
- Rodríguez, José Luis Suarez., Enciclopedia *de la Cultura Española*, t. I, Editorial Nacional, Madrid, 1963.
- Kaḥḥāla, Muḥammad Riḍā (1905-1987), *mᶜuŷamu al-mualifīna* (El diccionario de los autores) Muʿasasatu ar-Risālati, Beirut, 1993.
- At-Tahānwī, Muḥammad ᶜAlī (desp. 1158/1745)., *kašafu iṣṭilāḥāti al-funūni* (Diccionario de términos científicos), Calcuta, 1862.
- Al- Ŷurŷānī, ᶜAlī b. Muḥammad aš-Šarīf (816/1413)., *Kitābu at-taᶜrīfāti* (El libro de las definiciones), 1ª éd., Maqtabatu Lubnāna, Beirut, 1985.

4. Fuentes históricas

- Ibn al- Abbār, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Abī Bakr b. ᶜAbd ar-Raḥman al-Quḍāᶜī al-Balinsī., (658/1260) *muᶜŷamu aṣḥābi Abī ᶜAlī aṣ-Ṣadafī*, Codera, Francisco (ed.), Bibliotheca Arabico-Hispana, t. IV, Madrid, 1885.
- ., *al-ḥullatu as-siyarā'u*, Abbās, Iḥsān (2 ª ed.), Dāru al-Maʿārifi, al-qāhiratu, 1985.

- ., *kitābu at-takmilati li-kitābi aṣ-ṣilati*, Codera, F. (ed.), Bibliotheca Arabico-Hispana, t. VI, Madrid, 1886-1887; Alfred Bel e Ibn Abī Šanab (eds.), Argelia, 1919; ᶜIzzat al-Aṭṭār al-Ḥusaynī (ed.), Dāru as-Saᶜādati, al-qāhiratu, 1956; ᶜAbd as-Salām al-Harrās (ed.), Dāru al-Fikri, Beirut, 1995.
- al- ᶜAbdarī, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad ᶜAlī b. Aḥmad b. Saᶜūd., (desp. 700/1300) *riḥlatu al-ᶜAbdariyyi*, ᶜAlī Ibrāhīm Kardī (2ª ed.) Dāru Saᶜd ad-Dīnn, Damasco, 2005.
- Ibn ᶜAbd al- Malik al-Murrākušī., Muḥammad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Mālik al-Anṣārī (703/1303) *aḏ-ḏaylu wa at-taqmilatu li kitābay al-mawṣūli wa aṣ-ṣilati*, t. I, 1ª parte, Muḥammad Benšrīfa (1ª ed.), Beirut, 1973; Iḥsān ᶜAbbās (1 ª ed.), t. VI, Beirut, 1973.
- Ibn al-Aḥmar, Abū al-Walīd Ismāʿīl b. Ismaᶜīl b. Yūsuf b. Muḥammad b. Naṣr al-Jazraŷī., (807/1405) *Buyūtātu Fāsa al-qubrā* (Las grandes familias de Fez), Dāru al-Manṣūri (ed.), Rabat, 1972.
- Al-Amawī al-Išbīlī, Abū Bakr Muḥammad b. Jayr b. ᶜUmar b. Jalifa (575/1179) *fihrasatu ibn Jayr* (Index Librorum), Codera, F. y Ribera, J. vol. II, t. X, Zaragoza, 1893; al-Abyārī, Ibrāhīm (1 ª ed.), Dāru al-Kitābi al-ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.
- al-Andalusī, Abū al-Qāsim Ṣāᶜīd b. Aḥmad al-Qurṭubī., (462/1070) *ṭabaqātu al-,,umami* (Las categorías de las naciones), Luis Šījo (ed.), Beirut, 1912.
- Anónimo, *al-ḥulalu al-mawšiyyatu*, (Las vestimentas bordadas) ᶜAbd al-Qāder Zemmāma y Suhīl Zuqār (1 ª ed.), Dāru ar-Rašādi al-Ḥadītatu, Casablanca, 1979; trd. Española, Ambrosio Huici Miranda (Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín), Colección Crónicas Arabes de la Reconquista, t. I, Editorial Marroquí, Tetuán, 1952.
- Anónimo, *Ajbārun maŷmūᶜatun* (*Ajbar machmuâ*) o Recopilación de crónicas históricas, La Puente y Alcántara, Emilio (ed. y tradcucción), Madrid, 1867; al-

Abyārī, Ibrāhīm (ed.), Dāru al-Kitābi al ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al- Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.

- Anónimo, *ḏikru bilādi al-Andalusi*, (Una descripción anónima de al-Andalus), traducción, edición e introducción de Luis Molina, CSIC, Instituto M. Asín, Madrid, 1983.
- Anónimo, *mafājiru al-barbari*, Bubāya ᶜAbd al-Qādir (ed.),
- al-Aṯīr, Abū al-Ḥasan Muḥammad ᶜIzz ad-Dīnn al-Ŷazrī al-Mawṣilī, Ibn., (630/1233) *al-kāmilu fī at-tārīji* (El completo en la historia), ad-Daqāq, Muḥammad Yūsuf (1 ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, 1987.
- ᶜAṭiyya, Ibn., Abū Muḥammad ᶜAbd al-Ḥaqq b. Abī Bakr Gālib al-Maḥāribī (546/1151) *fihrasatu Ibn ᶜAṭiyya*, Muḥammad Abū al-Aŷfan y Muḥammad Zāhī (2ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1983.
- ᶜAsqar, Muḥammad b. ᶜAsqar al-Ḥasanī aš-Šafšāwnī Ibn., (986/1579) *dawḥatu an-nāširi limaḥāsini man qāna bi al-Magribi min mašāyiji al-qarni al-ᶜāširi* (El árbol de las virtudes de los doctores ilustres que vivían en Al-Magrib durante el siglo décimo), Ḥiŷŷī, Muḥammad (2ª ed. reimpresión), Rabat, 1977.
- Ayšūn aš-Šarrāṭ, Abū ᶜAbd Allāḥ Muḥammad Ibn., (1109/1697), *ar-rawḍu al-ᶜāṭiru al-anfāsi bi ajbāri aṣ-ṣāliḥīna mina ahli fāsa* (Crónicas de los santones de Fez), an-Naẓām, Zahrāʿʿe (1ª ed. y estudio), Facultad de Letras, Rabat, 1997, Tesinas y Tesis, 35.
- al-Balwī Jālid b. Isā Abū al-Baqāʿʿe., (768/1365) al- *barnāmaŷu* (Bio-bibliografia), al-ᶜImrānī (1ª ed. y estudio), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1983.
- Ibn Bassām aš-Šantarīnī, Abū al-Ḥasan ᶜAlī., (542/1147), *aḏ-ḏajīra fī mahāsini ahli al-ŷazīra*, Iḥsān, Abbās (ed.), Dāru aṯ-Ṯaqāfati, Beirut, 1997.
- Ibn Baškuāl, Abū al-Qāsim Jalaf b. ᶜAbd al-Mālik al-Anṣārī al-Qurṭubī (578/1182), *kitābu aṣ-ṣilati*, Codera, F. (ed.), Bibliotheca Arabico-Hispana,

Madrid, 1883 (Aben-Pascualis: Dictionarium biographicum); al-Abyārī, Ibrāhīm (1ª ed.), Dāru al-kitābi al- ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al- Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.

- Al-Baydaq, Abū Bakr b. ᶜAlī aṣ-Ṣanḥāŷī., (s.6/s.12) *Ajbāru al-Maḥdiyyi b. Tawmart* (Crónicas de al-Mahdī b. Tawmart) b. Manṣūr, ᶜAbd al-Waḥāb (ed.), Rabat, 1971.
- *al-ansābu fī maᶜrifati al-aṣḥābi* (La genealogía en el conocimiento de los compañeros) b. Manṣūr, ᶜAbd al-Waḥāb (ed.), Rabat, 1971.
- Ibn Bulqīn, ᶜAbd Allāḥ (1090/1679), *Memorias*, Provençal, L. (ed.), Dāru al-Maᶜārifi, al-qāhiratu, 1955.
- Al-Bunnāhī, Abū al-Ḥasan b. ᶜAbd al-Mālik b. al-Ḥasan al-Māliqī (desp. 794/1391) *tārīju quḍāti al-Andalusi* (Historia de los jueces de al-Andalus) Laŷnatu Iʿḥyāʿī at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi (Vª ed.), Dāru al-Āfāqi al-Ŷadīdati, Beirut, 1983.
- al-Cāḍī, al-Miknāsī, Abū al-ᶜAbbās Aḥmad b. Muhammad Ibn., (1075/1665) *durratu al-ḥiŷāli fi asmāʿe ar-riŷāl* (Biografias), Muḥammad al-Aḥmadī Abū an-Nūr (ed.), al-Maktabatu al-ᶜAtīqatu, Túnez, Dāru at-Turāṯi, al-qāhiratu, 1970-1971, (tres tms).
- ., *ŷaḏwatu al-iqtibāsi fī ḏikri man ḥala mina al-aᶜlāmi madinata fāsa* (Biografias de los destacados sabios que han visitado Fez), t. I, Dāru al-Manṣūri, Rabat, 1973.
- Ad-Dabbāg, al-Anṣārī al-Usaydī, ᶜAbd ar-Raḥmān y at-Tāmī, Abū al-Faḍl., *Maᶜlimu al-imāni fī maᶜrifati ahli al-Qayrawāni* (Libro biográfico sobre la gente culta de al-Qayrawān) , Māḍūr, Muḥammad (ed.), al-Maktabatu al-ᶜAtīkatu, Túnez, Maktabatu al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1978.
- aḍ-Ḍabbī, Aḥmad b. Yaḥyā (599/1203), *bugyatu al-multamisi fī riŷāli ahli al-Andalusī*, Codera, Francisco y Ribera, Julián (eds.), Bibliotheca Arabico-

Hispana, t. III, Madrid, 1882; al-Abyārī , Ibrāhīm (ed.), Dāru al-Kitābi al-ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.

- aḏ-Ḏahbī, Šams ad-Dīnn Muḥammad b. Aḥmad b. ᶜUṯmān (748/1347), *siyaru aᶜlāmi an-nubalā"i* (Biografias), Varios (1ª y 2 ª ed.), 25 tomos, ar-Risālatu, Beirut, 1981-1988.
- ., *al-ᶜibaru fī ajbāri man gabara* (Biografias), Ṣalāḥ ad-Dīnn al-Munŷid, 4 tms, Alkuait, 1966; Zaglūl, Basyūnī Muḥammad (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, 1985.
- ., *taḏqiratu al-Ḥuffāẓi* (Biografias), 2ª ed. Ḥaydar Abād, 1915; 3ª ed. Dāiratu al-Maᶜārifi al-ᶜUtmaniyyati, India, 1958, Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati (rempresión), Beirut, sin fecha.
- ., *duwalu al-islāmi* (Biografias sobre hechos, dinastías y doctores en el Islam), Ḥasan Ismāᶜīl Mruwwa y Maḥmūd al-Arnāʿūṭ (eds.), 1 ª ed. Dāru Ṣādirin, Beirut, 1999.
- ., *maᶜrifatu al-qurrā"i* (Biografias), Altikulac Ṭayyār (ed.), Istanbul, 1995 (Tres tms).
- ., *mizānu al-iᶜtidāli fī maᶜrifati ar-riŷāli* (La balanza de la moderación en el conocimiento de los hombres), ᶜAlī Muḥammad Muᶜawwaḍ y ᶜĀdil Aḥmad ᶜAbd al-Mawŷūd (eds.), 1ª ed. Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, 1992 (VIII tms).
- ., *manāqibu al-Imāmi Abī Ḥanīfata wa ṣāḥibayhi Abī Yūsufa wa Muḥammad b. al-Ḥasan* (Las virtudes del Imān Abū Ḥanīfa y sus dos compaðeros Abū Yūsuf y Muḥammad b. al-Ḥasan), Muḥammad Zāhid al-Qawṯarī y Abū al-Wafāʿe al-Afgānī (eds.), Laŷnattu Iḥyāʿi al-Maᶜārifi al-Uṯmāniyyati, Ḥaydaru Abādin ad-Daqna, India, cuarta edición publicada en Beirut, 1998.

- Ad-Dāwūdī, Šams ad-Dīnn Muḥammad b. ᶜAlī b. Aḥmada (945/1539), *Ṭabaqātu al-mufasirīna* (Categorías de los exegetas), Varios (eds.), Dāru al-Kutubi al-Ilmiyyati, Beirut, 1983.
- Ibn Fahd, al-Ḥāfiẓ Abū al-Faḍl Taqiyy ad-Dīnn al-Makkī (871/1467), laḥẓu *al-alḥāẓi bi ḏayli ṭabaqāti al-ḥuffāẓi,* (Biografias) Maṭbaᶜatu at-Tawfīqi, Damasco, 1347/1929.
- Ḥannā Fājūrī y Jalīl al-Ŷurr, *tārīju al-falsafati al-ᶜarabiyyati* (Historia de la filosofía árabe), 3ª ed. Dāru al-Ŷīli, Beirut, 1993.
- Al-Faraḍī, Abū al-Walīd ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr al-Azdī al-Ḥāfiẓ., (403/1012) *tārīju ᶜulamā'î al-Andalusi*, Codera, F. (ed.), t. I-II, Madrid, 1891 (Historia virorum doctorum andalusiae); al-Abyārī, Ibrāhīm (ed.), Dāru al-kitābi al-ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1983; „Izzat al-„Aṭṭār (2 ª ed.), Maktabatu al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1988.
- Ibn Farḥūn, al-Imām al-Cāḍī Ibrāhīm b. Nūr ad-Dīnn., (799/1397)*, ad-dībāŷu al-muḏahhab fī maᶜrifati aᶜyān ᶜulamā''e al-maḍhabi* (Biografía de los destacados mālikiyya) al-Ŷannān, Ma''mūn b. Yaḥyā ad-Dīnn (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, 1996.
- Ibn al-Ḥaqam ᶜAbd ar-Rahman b. ᶜAbd Allāḥ Abū al-Qasim (257/871), *futūḥu Miṣra wa al-Magriba* (Las conquistas de Egypto y Marruecos) t. I, ᶜĀmir, ᶜAbd a-Munᶜim (ed.), al-Hayatu al-ᶜĀmmatu Li-quṣūr aṯ-Ṯaqāfati, al-qāhiratu, 1999.
- Ibn al-Ḥāŷŷ as-Sulamī al- Mirdāsī al-Fāssī Muḥammad aṭṬālib, Abū al-Faḍl (1273/1858), *riyāḍu al-wardi fīmā intamā ilayhi haḏā al-ŷawharu al-fardu* (Biografias) as-Sulamī Ibn al-Ḥāŷŷ, Ŷaᶜfar (ed.), Damasco, 1993 (dos tms).
- Ibn Ḥaŷar ᶜAsqalānī, Šihāb ad-Dīnn Aḥmad b. ᶜAlī b. Muḥammad (852/1448), *rafᶜu al-aṣri ᶜan quḍāti miṣra* (El levantamiento de las dificultades sobre los jueces de Egypto) ᶜUmar Muḥammad, ᶜAlī (1ª ed.), Maktabatu al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1998.

- ., *ad-duraru al-qaminatu fī aᶜyāni al-miʻʻati aṯ-ṯāminati* (Biografias de los destacados doctores del octavo siglo de la hégira), Salīm al-Karanqawī (ed.), sin fecha ni lugar de edición.
- Ḥāŷŷī Jalīfa, Musṭafā ᶜAbd Allāḥ at-Turqī., (1067/1657), kašfu *aẓ-ẓnūni ᶜan asāmī al-kutubi wa al-funūni* (Libro bio-bibliográfico) Flugel, (ed.), 1941; Dāru Iḥyāʻʻī at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi, Beirut, (Reempresión) sin fecha.
- Al-Ḥamawī ar-Rūmī, Yāqūt (626/1229)., *muᶜŷam al-udabāʻʻe* ᶜAbbās, Iḥsān (1ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1993.
- Ibn Ḥayyān, al-Qurṭbī., *al-muqtabis*, P. Chalmeta (ed.), t. V, Instituto Espanol de Cultura, Madrid y Facultad de Letras, Rabat, 1979; Makkī, Maḥmūd Alī (ed.), al-qāhiratu, 1994.
- Ibn Hišām*, sīratu Ibn Hišām* (Biografía de Ibn Hišām), as-Sayid, Maŷdī Fatḥī (ed.), Dāru aṣ-ṣaḥābati, Ṭanṭā, (Egypto), 1994.
- Ḥiŷŷī, Muḥammad, *mawsūᶜatu aᶜlāmi al-magribi*, (1ª ed.), Beirut, Dāru al-Garbi al-islāmiyyi, 1996.
- al- Ḥumaydī, Muḥammad b. Fatūḥ al-Azdī (488/1095), *ŷaḏwatu al-muqtabisi fī ḏikri wulāti al-Andalusi* (Biografias de los gobernadores de al-Andalus) ad-Dāru al-Miṣriyyatu li-l-taʻʻlīfi wa at-Tarŷamati (ed.), al-qāhiratu, 1966; al-Abyārī, Ibrāhīm (3 ª ed.), Dāru al-Kitābi al-ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.
- Al-Ḥumayrī, Muhammad ᶜAbd al-Munᶜim., (728/1328) *ṣifatu ŷazīrati al-Andalus* (Texto extraído de *ar-rawḍu al-miᶜṭāru* del mismo autor), L. Provençal (2ª ed.), Dāru al-Ŷīli, Beirut, 1988.
- ., *ar-rawḍu al-miᶜṭāru fī jabari al-aqṭāri*, (El jardín perfumado sobre las crónicas de los países) Iḥsān ᶜAbbās (2ª ed.), Beirut, 1984.
- Ibn Ibrāhīm, al-ᶜAbbās b. Muḥammad as-Simlālī al-Murrāqušī (1378/1959)., *al-iᶜlāmu biman ḥala murāquša wa agmāta mina al-aᶜlāmi* (El anuncio sobre

los destacados hombres que visitaron Murāquša y Agmāta) Benmanṣūr, ᶜAbd al-Wahāb (2ª ed.), al-Maṭbaᶜatu al-Malakiyyatu, Rabat, 1993.

– Ibn ᶜIḏārī, Abū al-ᶜAbbās Aḥmad b. Muḥammad ., (desp. 712/1312) *al-bayānu al-mugribu fī ajbāri al-andalusi wa al-magribi*, t. II, Colin y L. Provençal (2 ª ed.), Dāru at-Taqāfati, Beirut, 1980; Iḥsān Abbās, (3 ed.), t. IV, Dāru at-Taqāfati, Beirut, 1983; parte almohade, t. IV, ed. Dāru al-Garbi al-islāmiyyi, Beirut, Dāru aṯ-Ṯaqāfati, Casablanca, 1985.

– Ibn al-ᶜImād al-Ḥanbalī, ᶜAbd al-Hayy b. Aḥmad b. Muḥammad., (1089/1678): *Šaḏarātu aḏ-ḏahabi fī ajbāri man ḏahaba* (Fragmentos dorados sobre las crónicas de los fallecidos), al-Arnāʿuūṭ, ᶜAbd ar-Raḥmān y Mahmūd (eds.), Dāru Ibn Kaṯīr, Damasco y Beirut, 1988.

– Ismāᶜīl Bāšā, b. Muḥammad Amīn b. Mir Salīm., (1339/1920):

__ *Iḍāḥu al-maqnūni fi aḏ-ḏayli ᶜalā qašfi aẓ-ẓnūni* (El comentario sobre *qašfu aẓ-ẓnuni*) Dāru Iḥyāʿi at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi, (Reempresión de la edición de 1945).

__ *Hadiyyatu al-ᶜārifīna bi ,asmāʿial-muʿdifīna wa ,ātāru al-muṣannifīna* (El regalo de los conocedores de los nombres de los autores y de sus obras), t. I y II, Dāru „Iḥyāʿī aṯ-Ṯurāṯi al-Arabiyyi, Beirut, 1951/1955.

– ᶜIyāḍ, Mūsā b. ᶜIyāḍ al-Yaḥṣubī as-Sabtī, Abū al-Faḍl., (544/1149) *tartību al-madāriqi wa taqrību al-masāliki li maᶜrifati maḏhabi Mālikin* (La ordenación de las mentes y el acercamiento de las vías para conocer la doctrina de Mālik), Ministerio de Ḥabūs, Rabat, (2 ª ed.), 1983; Hāšim, Salīm (ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, 1998; t. I, aṣ-Ṣaḥrāwī, ᶜAbd al-Kādir (ed.), Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1966; t. V, Benšrīfa Muḥammad (2ª ed.), Ministerio de Asuntos Islámicos, Rabat, 1982; t. VI, Aᶜrāb Saᶜīd (1ª ed.), Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1981; Ibn Tāwīt at-Tanŷī, Muḥammad (2 ª ed.), Ministerio de Awqāf y Asuntos

Islámicos, Rabat, 1983; t. VII, Acrāb Sacīd (1ª ed.), Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1982.

- ., *al-gunyatu*, Ŷarrār, Māhir Zuhīr (ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1982.
- cIyāḍ, Abū cAbd Allāh Muḥammad, *at-tacrīfu bi al-Cādī cIyāḍ* (La presentación del Cādī cIyāḍ), Benšrīfa Muḥammad (2ª ed.), Ministerio de Asuntos Islámicos, Rabat, 1982.
- Ibn Jaldūn, cAbd ar-Raḥmān (807/1406)., *al-muqaddimatu* (Prolegómenos), Dāru al-qalami, IVª ed. Beirut, 1981.
- *tārīju Ibn Jaldūn* (El tratado de Historia de Ibn Jaldūn), al-Kitābu al-Miṣriyyu-al-Lubnānyyu (eds.), Beirut y al-qāhiratu, 1999; Šahāda, Jalīl y Zukkār, Suhīl, Dāru al-Fikri, Beirut, 2000.
- Ibn Jalfūn al-Andalusī, *asmā'u šuyūji Mālikin* (Nombres de los maestros de Mālik), Zinhum, Muḥammad M. cAzab (ed.), Maktabatu aṯ-Ṯaqāfa ad-Dīniyya, aẓ-Ẓāher, 1989.
- Ibn Jāqān, al-Fatḥu b. Muḥammad b. cUbayd Allāḥ al-Qaysī al-Išbīlī (529/1135)., *maṭmaḥu an-nufūsi wa masraḥu at-ta'annusi fī mulaḥi ahli al-andalusi* (El fin de las mentes y los lugares del ocio sobre las anécdotas de la gente de al-Andalus), Maṭbacatu al-Ŷawā'ibi, al-Qusṭanṭiniyyatu, 1302/1884.
- ., *qalā'idu al-ciqyāni* (Los medallones del oro puro) Maṭbacatu at-Taqaddumi al-cIlmiyyati, al-qāhiratu, 1902; Jaryūš, Husīn, Yūsuf (ed.), az-Zarqā'u, Jordania, 1989; Šwabqa, M. cAlī (ed.), ar-Risālatu, Beirut, 1983.
- al-Jaṭīb al-Bagdādī Aḥmad b. cAbd al-Mayid b. cAlī b. Ṯābit (463/1071)., *tārīju Bagdāda* (Historia de Bagdad), Maktabatu al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1931.
- al-Jaṭīb, Lisān ad-Dīnn b. (776/1374)., *al-Iḥāṭatu fī ajbāri Garnāṭata* (Cronicas de Granada), cAbd Allāh cInān (1ª y 2 ed.), al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1973; 1975 y 1977.

- ., *al-lamḥatu al-badriyyatu fī ad-dawlati an-Naṣriyati* (Cronicas de la disnastia nazarí), al-Jaṭīb, Muḥib ad-Dīnn (ed.), al-Maṭbaᶜatu as-Salafiyyatu, al-qāhiratu, 1347/1928; Ŷabrān, M. Masʿūd (ed.), Dāru al-Madāri al-Islāmiyyi, Beirut, 2009.
- ., *aᶜmālu al-aᶜlāmi fī man būyiᶜa qabla al-iḥtilāmi min mulūki al-islāmi* (Las obras de los distinguidos hombres que fueron proclamados antes de su pubertad en el Islam), Provençal, L (2 ª ed.) Dār al-Makšūf, Beirut, 1956.
- ., *al-Katībatu al-kāminatu fīman laqīnāhu bi al-Andalusi min šuᶜarāʿī al-miati aṯ-ṯāminati* (Biografias de los poetas del siglo octavo) I. ᶜAbbās (ed.), Dār aṯ-Ṯaqāfa, Beirut, 1983.
- al-Jaṭīb, Zayn ad-Dīn b. Taqiyy ad-Din b. ᶜAbd ar-Raḥmān., maḥāsinu *al-masāᶜī* (Las bondades de las iniciativas) Arsalān Šaqīb (ed.), al-Babi al-Halabi, al-qāhiratu, sin fecha.
- Ibn Jiliqān, (681/1282) *wafayātu al-aᶜyāni wa anbāʿu abnāʿi az-zamāni* (Necrológica de destacados hombres y crónicas de los hijos del tiempo), Wüstenfeld, F. (ed.), vol. I y II, t. V y VI, Gottingae, 1838; ᶜAbbās, Iḥsān (ed.), Dāru Ṣādirin, Beirut, 1994 (8 tms).
- Al-Jušanī, Muḥammad b. Ḥāriṯ (361/971)., *ajbāru al-fuqāhaʿe wa al-muḥadiṯīna*, Molina, Luis y Avila, María Luisa (eds.) CISC, Madrid, 1991.
- ., *kitābu al-quḍāti bi-l-andalusi*, Ribera, Julián (ed. y trad.), Madrid, 1914; al-Abyārī , Ibrāhīm (2 ª ed.), Dāru al-Kitābi al ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989; 2 ª de ᶜIzzat al-Aṭṭār, al-qāhiratu, 1994.
- Kaṯīr, ᶜImād ad-Dīnn Ismāᶜīl b. ᶜUmar Ibn., (776/1374), *ṭabaqātu aš-šāfiᶜiyyati* (Categorias de los doctores šāfiᶜies) Manṣūr, ᶜAbd al-Ḥafīḍ (ed.), Dār al-Madā, Beirut, 2004.
- Al-Kutubī, Muḥammad b. Šākir., (764/1363) *fawātu al-wafayāti* (Biografias de fallicimientos), ᶜAbbās, Iḥsān (ed.), Dāru Ṣādirin, Beirut, 1974.

- al-Laknawī, Abū al-Ḥasanāt Muḥammad ᶜAbd al-Ḥayy., *al-fawāʿîdu al-bahiyyatu fī tarāŷimi al-ḥanafiyyati* (Los bellos logros en la biografía de los hanafiyya) an-Naᶜsānī Muhammad Badr ad-Dīnn (ed.), Dāru al-Maᶜrifati, Beirut, sin fecha.
- Majlūf, Muḥammad Ḥasanīn b. Muḥammad., (1355/1936) *Šaŷaratu an-nūri az-Zakiyyatu fī ṭabaqāti al-Mālikiyati* (El árbol de la luz bendita en las categorías de los mālikiyya), al-Maṭbaᶜatu as-Salafiyyatu, al-qāhiratu, 1930.
- al-Mālikī, Abū Bakr ᶜAbd Allāh b. Muḥammad (453/1061), *riyāḍu an-nufūsi fī ṭabaqāti ᶜulamaʿʿi al-qayrawāni wa ifriqiyyata* (El jardín de las mentes en las categorías de los doctores de al-Qayrawān y de Ifriqiyya), Bašīr al-Bakkūš (2ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1994.
- al-Maqrrī, Aḥmad b. Muḥammad at-Tlimsānī (1041/1632), *nafḥu aṭ-ṭībi min guṣni al-Andalusi ar-raṭībi* (El olor perfumado de la rama fresca de al-Andalus), ᶜAbbās, Iḥsān (ed.), Dāru Ṣādir, Beirut, 1988.
- ., *azhāru ar-Riyāḍi fī ajbāri ᶜIyāḍ* (Las flores del jardín sobre las crónicas de ᶜIyāḍ) M. Saqā, I. Abyārī y A. Šalabī (eds.), al-Maᶜhadu al-Jalīfiyyu lil-Abḥāṯi al-Magribiyyati, al-qāhiratu, 1942.
- al-Murrāqušī at-Tamīmī, ᶜAbd al-Wāḥid b. ᶜAlī Muḥyi ad-Dīnn Abū Muḥammad (647/1249), *al-muᶜŷibu fī taljīsi ajbāri al-magribi*, Dozy (2 ª ed.), Leiden, 1847; Huici Miranda (tar. Esp.), Editorial Marroqui, Tetuán, 1955-1956; al-ᶜAryān, Saᶜīd (ed.), Laŷnatu Iḥyāʿʿī at-Turāṯi al-ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, 1963; Zinhum Muḥammad y Garīb Muḥammad (eds.), Dāru al Farŷāniyyi, al-qāhiratu, 1994; al-Hawwārī (ed.), al-Maktabatu al-ᶜAṣriyyatu, Ṣaydā, 2006.
- Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq Abū al-Faraŷ (438/1047) ., *al-fihrast*, Taŷadud, Riḍā b. ᶜAlī al-Ḥāʿʿirī, (ed.), Teherán, 1971.

- An-Nāṣirī, Abū al-ᶜAbbās, Aḥmad b. Jālid as-Salāwī (1315/1897), *al-Istiqṣā fi tārīji al-Magribi al-Aqṣā* (La investigacion sobre la historia del Magrib) edición de 1889; Dāru al-Kitābi, Casablanca, 1954.
- al-Qalṣādī al-Andalusī, Abū al-Ḥasan ᶜAlī (891/1486), *riḥlatu al-Qalṣādiyyi* (El viaje de al-Qalṣādī) Abū al-Aŷfān, Muḥammad (ed.), aš-Šarikatu at-Tūnisiyyatu li at-Tawzīᶜi, Túnez, 1978.
- Al-qarāfī, Badr ad-Dīnn Muḥammad b. Yaḥyā b ᶜUmar (1008/1600) *tawšīḥu ad-dībāŷi wa ḥilyatu al-ibtihāŷi* (Comentario sobre la bibliografía de *ad-dībāŷ* de Ibn Farḥūn), ᶜAlī ᶜUmar (ed.), Maktabatu ar-Rašādi ad-Dīniyyatu, al-qāhiratu, 2004.
- Al-Qarmānī, Aḥmad b. Yūsuf Abū al-ᶜAbbās., (1019/1611) *ajbāru ad-duwali wa ā'ṯāru al-uwali fī at-tārīji* (Crónicas de las dinastías y huellas de los hombres precedentes sobre la historia) Aḥmad Ḥatīt y Fahmī Sa1d (eds.), ᶜĀlam al-Kutub, Beirut, 1992.
- Ibn al-Qaṭṭān, Abū Muḥammad Ḥasan b. ᶜAlī (mediados del s. VII/s. XIII), *nuẓumu al-ŷumāni litartībi ma salafa min ajbāri az-zamāni* (Libro de historia) Makkī, Mahmūd ᶜAlī (2ª ed. y estudio), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1990.
- al-Qifṭī, al-Wazīr Ŷamāl ad-Dīnn Abī al-Ḥasan ᶜAlī b. Yūsuf., (624/1227) *Inbāhu ar-ruwāti ᶜalā anbāhi an-nuḥāti* (El aviso a los transmisores sobre los mas destacados gramáticos) Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (1ª ed.), Dār al-Fikr al-ᶜArabī, al-qāhiratu y Muᶜassatu al-Kuṭubī aṯ-Ṯaqāfiyyatu, Beirut, 1986. (4 vols.)
- Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, Abū al-ᶜAbbās Aḥmad b. Ḥasan b. al-Jaṭīb (809/1406), al-*wafayātu* (Necrología) Nwīhiḍ, ᶜAdil, (IV ed.), Dāru al-‚Afāqi al-ŷadīdati, Beirut, 1983.

- al-Qurašī, Muḥyī ad-Dīnn Abū Muḥammad ᶜAbd al-Qadir b. Muḥammad b. Muḥammad b. Nasr Allāḥ b. Salim b. Abī al-Wafā (775/1354), *al-ŷawāhir al-muḍīʻʻafī ṭabaqāt al-ḥanafiyy*a (Las perlas luminosas sobre las categorías de los hanafiyya), ᶜAbd al-Fatāḥ Muḥammad al-Ḥʻlū, 2ª ed. Dāru Haŷar, al-qāhiratu, 1993. (5 tms).
- Ibn al-Quṭiyya al-Andalusī al-Qurṭubī, Muḥammad b. ᶜUmar b. ᶜAbd al-Azīz b. Ibrāhīm b. ᶜIssā b. Muzāḥim Abū Bakr (367-977), *tārīju iftitāḥi al-Andalusi* (Historia de la conquista de al-Andalus) Ibrāhīm al-Abyārī (2 ª ed.), Dāru al-Kitābi al-ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1989.
- al-Rušatī, Abū Muhammad e Ibn al-Jarrāt al-Išbīlī, *Al-Andalus en el kitāb Iqtibās al-Anwār y en el Ijtišār Iqtibās al-Anwār*, Emilio Molina López y Jacinto Bosch Vila (eds.), CSIC, Madrid, 1990.
- As-Sabqī, ᶜAbd al-Wahāb b. Taqiyy ad-dīnn., (771/1370), *ṭabaqātu aš-Šafiᶜiyyati al-qubrā* (Biografias sobre las categorias de los grandes Šafiᶜiyya) al-Ḥʻlū y aṭ-Ṭinnāḥī ᶜAbd al-Fattāḥ y Maḥmud Muḥammad (eds.), al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 1968, (VIIII tms).
- aṣ-Ṣafadī, Ṣalāḥ ad-Dīnn Jalīl b. Aybak al-Filisṭīnī (764/1363), *al-wāfī bi-al-wafayāti* (Necrología) Dedring, S (3ª ed.), Stuttgart, 1991; al-Arnāʻūṭ y Turkī, Ahmad y Musṭafā (1ª ed.), Dāru Iḥyāʻī at-Turāṯi al- Arabiyyi, Beirut, 2000.
- As-Sajjāwī, Šams ad-Dīnn Muḥammad b. ᶜAbd ar-Raḥmān., (902/1497), aḍ-*ḍwʻʻeal-lāmiʻᵉ li ahli al-qarn at-tāsiᶜi* (La luz luminosa sobre la gente del siglo nueve), 1 ª ed. Dāru al-ŷīli, Beirut, 1992.
- as-Samᶜānī, ᶜAbd al-Karīm b. Muḥammad b. Mansur at-Tamīmī Abu Saᶜd., (562/1167) *al-ansābu* (Genealogías) al-Bārūdī, ᶜAbd Allāḥ ᶜUmar (intr. y comentarios), 1ª ed. Markazu al-Jadamāti wa al-Abḥāṯi aṯ-Ṯaqāfiyyati, Dāru al-Ŷināni, Beirut, 1988 (5 tms).

- Ibn Simāq al-ᶜAmilī al-Garnāṭī, Muḥammad b. Abī al-ᶜAlāʻe Muḥammad Abū al-Qāsim (2ª Mitad del s. 8/s. 14) az-*zaharātu al-manṯūratu fī nuqati al-ajbāri al-maʻṯūrati* (Las flores sueltas sobre las crónicas transmitidas) Makkī, Maḥmūd ᶜAlī (ed.), *Revista del Instituto Egipcio de Madrid*, Vol. XXI, Madrid, 1981-1982, pp. 5-79.
- aš-Šīrāz*ī*, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ᶜAlī b. ᶜAlī b. Yūsuf al-Fayrūzabādī (476/1083)., *ṭabaqātu al-fuqahāʻʻi*(Las categorías de los juristas) ᶜAbbās, Iḥsān (1ª ed.), Dāru ar-Rāʻʻidi al-ᶜArabiyyi, Beirut, 1970.
- Aṣ-Ṣuyūṭī al-Ḥāfiẓ, Ŷalāl ad-Dīnn ᶜAbd ar-Raḥmān (911/1505) ., *bugyatu al-wuᶜāti fī ṭabaqāti al-lugawīyyina wa an-nuḥāti* (La finalidad de los hombres consientes sobre las categorías de los lingüistas y gramáticos) Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Muḥammad (2ª ed.), Dāru al-Fikri, Beirut, 1979.
- ., *ḥusnu al-muḥādarati fī tārīji miṣra wa al-qāhirati* (La buena audencia sobre la historia de Egypto y El Cairo) Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Muḥammad (1ª ed.), al-Bābī al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 1967.
- ., *tazyīnu al-mamāliki bi manāqibi al-Imāmi Mālikin* (La ornamentación de los pueblos por las virtudes de Mālik) Ḥīŷar al-Ḥasanī, Hišām b. Muḥammad, (ed.), Dāru ar-Rašādi al-Ḥadīṯatu, Casablanca, 2010.
- ., *Irsādu al-muhtadīna ilā nusrati al-muŷtahidīna* (La orientación de la gente orientada al apoyo de los *muŷtahidīn*), Abū Yaᶜlā al-Baiḍāwī, Maqtabatu al-Azhari aš-Šarīfi, al-qāhiratu, sin fecha.
- At-Tunbuqtī, Aḥmad Bābā., (963/1036), *naylu al-ibtihāŷ bī taṭrīz ad-dībāŷ* (El logro de la alegría con el ornamento del oro [sobre las biografias de los doctores malikíes], al-Ḥarrāma, ᶜAbd al-Ḥamīd (ed.), Trípoli, 1989.
- At-Tuŷībī as-Sabtī, al-Qāsim b. Yūsuf (730/1239) *barnāmaŷu at-Tuŷībiyyi* (Diccionario biográfico de at-Tuŷībī), Manṣūr, ᶜAbd al-Ḥafīd (ed.), ad-Dāru al-Arabiyyatu lil Kitābi, Libia- Túnez, 1981.

- al-ᶜUdrī ad-Dilāʿī, Aḥmad b. ᶜUmar Ibn Anas (478/1085)., *Fragmentos geográfico-históricos de al-masālik ilā ŷāmiᶜ al-mamālik*, ᶜAbd al-Azīz al-Ahwānī (ed.), Centro de Estudios Islámicos de Madrid, 1965.
- Ibn Abī Uṣaybiᶜa, Muwaffaq ad-Dīnn Abū al-ᶜAbbās Aḥmad b. al-Qāsim b. Jalīfa b. Yūnes as-Saᶜdī al-Jzraŷī (668/1269), *ṭabaqātu al-aṭibāʿʿi* (Las categorías de los médicos) t. II, primera edición, Maṭbaᶜatu al-Wahbiyyatu, 1882; Nizār Ridā (ed.), Maktabatu al-Ḥayāti, Beirut, sin fecha.
- Varios, *al-mugribu fi ḥulayi al-mugribi* (Historia de al-Andalus compuesta por varios autores durante 115 años) Ḍayf.Šawqī (4ª ed.), t. I, Dāru al-Maᶜarifi, al-qāhiratu, 1993; t. II, 1995.
- Varios, *at-tārīj al-andalusī min jilāli an-nuṣūṣi* (La historia andalusí desde los textos), al-Madārisu, Casablanca, 1991.
- Ibn Ŷābir al-Wād Āšī, Šams ad-Dīnn Muḥammad (749/1348) *barnāmaŷu Ibn Ŷābir al-Wād Āšī* (Bio-bibliografia), Muḥammad al-Habīb al-Hīla (ed.), Túnez, 1981.
- al-Yāfiᶜī, al-Imām Abū Muḥammad ᶜAbd Allāḥ b. Asᶜad b. Sulaymān al-Yamanī al-Makkī (768/1267) *mirʿātu al-ŷināni wa ᶜibratu al-yaqẓāni fī mā yuᶜtabaru min ḥawādiṯi az-zamāni* (El espejo de los jardines y la lección de los consientes sobre la consideración de los hechos del tiempo), al-Manṣūr, Jalīl (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜilmiyyati, Beirut, 1997.
- Al-Yaᶜqūbī, Aḥmad b. Abī Yaᶜqūb b. Wāḍiḥ al-Kātib (284/897) *kitābu al-buldāni* (El libro de los países) A. W. T Juynboll (ed.), Leiden, 1860.
- al-Ŷazrī, Šams ad-Dīnn Abū al-Jayr Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b ᶜAlī., (833/1430) *gāyatu an-nihāyati fī ṭabaqāti al-qurrāʿī* (El fin absoluto sobre las categorías de los almocríes) G. Bergstraesse (ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati (reedición), Beirut, 2006. (2 tms)

- Ibn Ŷubayr, Muḥammad b. Aḥmad al-Kinānī al-Balinsī (614/1217), *taḏkiratun bi al-ajbāri ᶜani itifāqāti al-asfāri* (conocida por *riḥlatu* o *viaje de Ibn Ŷubayr*), Muṣṭafā Ziyāda (ed.), Maṭbaᶜtu Laŷnati at-Taraqī, al-qāhiratu, 1939.
- az-Ziriqlī, Jayru ad-Dīnni (1396/1976), *al-aᶜlāmu* (Biografía de celebridades), XVª ed. Dāru al-ᶜIlmi lil-Malāyīni, Beirut, 2002.
- az-Zarqašī Muḥammad b. Ibrāhīm, Abū ᶜAbd Allāh (1289/1873), *tārīju ad-dawlatayni al-muwaḥidiyyatu wa al-ḥafṣiyyatu* (Historia de las dos dinastías almohade y hafsí) Mādūr, Muḥammad (2 ª ed.), al-Maktabatu al-ᶜAtīkatu, Túnez, 1966.
- az-Zaŷālī al-Qurṭubī ᶜUbayd Allāḥ b. Aḥmad, Abū Yaḥyā (694/1295), *amṯālu al-ᶜawāmi fī al-Andalusi* (Los refranes de la gente corriente de al-Andalus) b. Šerīfa, Muḥammad (ed.), Ministerio de Asuntos Culturales y de Enseñanza Tradicional, Maṭbaᶜatu Muḥammad V, Fez, 1975.
- Ibn Abī Zarᶜe, ᶜAlī b. ᶜAbd Allāḥ (h. 719/1319)., *al-anīssu al-muṭribu birawḍi al-qirṭāsi fī ajbāri mulūki al-magribi wa tārīji madīnati fāsa* (Cronicas sobre los monarcas de al-Magrib y la historia de Fez), Núremberg, Karl (ed.), Upsala, 1833.
- Ibn az-Zayyāt at-Tādilī Yūsuf b. Yaḥyā, Abū Yaᶜqūb (617/1220), *at-tašawufu ilā riŷāli at-taṣawufi* (Biografías sobre los místicos) de at-Tawfīq, Aḥmad (2ª ed.), Rabat, Facultad de Letras, 1997, Ensayos y Estudios, 22.
- Zidān, ᶜAbd ar-Raḥmān b., *ad-duraru al-fājiratu bi maʿāṯiri al-mulūki al-ᶜalawiyyīna bi fāsa az-zāhirata* (Las nobles perlas sobre las tradiciones de los monarcas alauitas en la florecida Fez), al-Maṭbaᶜatu al-Iqtiṣādiyyatu, Rabat, 1937.

5. Fuentes jurídicas

- *Alcorán* Vernet, Juan (trd. Esp), 2 ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1986.
- ᶜĀbidīn, Ibn., Muḥammad Amīn Afandī (1252/1836) *rasā''ilu Ibn ᶜĀbidīna*, al-Uṯmāniyya, 1907.
- al-,Āmidī, Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜAlī b. Muḥammad b. Salīm, Sayf ad-Dīnn., (631/1233) *muntahā asu'li fī ᶜilmi al-uṣūli* (El máximo objetivo en la ciencia de los fundamentos del Derecho), al-Mazīdī, Aḥmad Farīd (1 ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜilmiyyati, Beirut, 2002.
- al-Anṣārī, Abū Ṭāhir Ismāᶜīl b. Jalaf., *fawā'idu Abī Bakrin aš-Šāšiyyu* (Los provechos de Abū Bakrin aš-Šāš), Abū al-Ḥasan Samīr b. al-Ḥusīn Walad Saᶜdī (ed.), Maktabatu ar-Rušd, 1998.
- Ibn al-ᶜArabī al-Maᶜāfirī, Abū Bakr Muḥammad b. ᶜAbd Allāḥ b. Muḥammad al-Išbīlī., (543/1148) *al-maḥṣūlu fī uṣūli al-fiqhi* (Lo logrado sobre la ciencia de los fundamntos del Derecho), Ḥusīn ᶜAlī al-Yidrī (1ª ed.), Dāru al-Bayāriqi, ᶜAmmān, Jordania, 1999.
- ., *al-ᶜawāṣimu mina al-qawāṣimi* (Los protectores de las calamidades) ᶜAbd al-Ḥamīd b. Bādīs (ed.), al-Maṭbaᶜatu al-Ŷazā'īriyyatu al-Islāmiyyatu, Argel, t. I, 1926; t. II, 1927.
- al-Armawī, Sīrāŷ ad-Dīnn Muḥammad b. Abī Bakr b. Aḥmad., (682/1283) *at-taḥṣīlu mina al-maḥṣūli* (La resolusión de lo logrado), ᶜAbd al-Ḥamīd ᶜAlī Abū Zīned (1ª ed.), Mu'asasatu ar-Risālati, Beirut, 1988.
- Ibn ᶜĀṣim al-Andalusī Muḥammad, Abū Bakr., (829/14126) *murtqā al-wuṣūli ilā ᶜilmi al-uṣūli*, Samā'ī al-ŷazā'irī, M. ᶜUmar (ed.), Dāru al-Bujāriyyi, Medina, 1994.
- Badšāh, Muḥammad Amīn Ibn., *taysīru at-taḥrīri* (Comentario) Musṭafā al-Ḥalabī, al-qāhiratu, 1917.

- al-Bagdādī al-Cāḍī, ᶜAbd al-Wahāb (422/1030)., *al-išrāfu ᶜalā nukati al-jilāfi* (Los detalles de la discordancia al horizonte), al-Ḥabīb b. aṭ-Ṭāhir, Dāru Ibn Ḥazm, Beirut, 1999 (2 vols.) ; Abū ᶜUbayda Mašhūr b. Ḥasan „Āl Salmān (1ª ed.), Dāru Ibn al-Qayyim- Dāru Ibn ᶜAffān, ar-Riyyāḍu- al-qāhiratu, 2008 (6 tms).
- Al-Bāŷī, Sulaymān b. Jalaf b. Saᶜd b. Ayyūb Abū al-Walīd., (474/1081) *Kitābu al-ḥudūdi fī al-uṣūli* (El libro de las difiniciones sobre los fundamentos) Ḥammād, Nazīh (ed.), Muʿʿasasatu az-Zuᶜbiyyi, Beirut, 1973.
- ., *Iḥqām al-fuṣūl fī aḥqām al-uṣūl* (La adaptación de los capítulos sobre los dictámenes de los fundamentos), Turkī, ᶜAbd al-Maŷīd (2 ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1995.
- ., *al-muntaqā, šarḥu muwaṭṭaʿī Mālikin* (Lo seleccionado: El comentario de lo allanado de Mālik) Muḥammad ᶜAbd al-Qādir Aḥmad ᶜAṭṭāʿʿe (ed.), Ediciones Muḥammad ᶜAlī Bayḍūn, Beirut, Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, 1999 (9 tms).
- al-Baṣrī, Abū al-Ḥusīn., (436/1045) *al-muᶜtamadu fī uṣūli al-fiqhi* (Lo acreditado en los fundamentos del derecho) Muḥammad Ḥamīd al-Lāh (ed.), Centro Cientifico Francés de Estudios Arabes, Damasco, 1964.
- ᶜAbd al-Barr Yusuf, Ibn., (463/1071), *ŷāmiᶜu bayāni al-ᶜilmi wa faḍlihi* (La verdad total sobre la ciencia y sus virtudes) az-Zuhayrī, Abū al-Ašbāl (ed.), Dāru Ibn al-Ŷawzī, al-qāhiratu, 1994.
- ., *al-intiqāʿu fī faḍāʿili al-aʿʿimmati aṯ-ṯalāṯati al-fuqāhaʿī* (La selección en las virtudes de los tres doctores imames) ᶜAbd al-Fattāḥ Abū Gudda (ed.), Maktabatu al-Maṭbūᶜāti al-Islāmiyyati, Alepo, 1997 (2 tms).
- al-Bazdawī, (382/992), *Uṣūlu al-Bazdawiyyi* (Los fundamentos de al-Bazdawī), Mīr Muḥammad (ed.), Kutubu Jāna, Karāŷī, sin fecha.

- Al-Bujārī, Muḥammad b. Ismāᶜīl b. Ibrāhīm., (256/873), *Ṣaḥīḥu al- Bujāriyyi* (La recopilación autentica de Al-Bujārī), ᶜAbd al-Jālaq Maḥmūd ᶜAllām (Adaptaciñn y comentarios), Dāru Ṣubḥin, Beirut, Arisūft, Casablanca, 2003 (4 tms).
- al-Fāddānī, Abū al-Fayḍ., (1410/1990) *al-fawā'īdu al-ŷaniyatu* (Las ventajas accesibles), Ramzī Dimašqiyya, Saᶜd ad-Dīn (2 ª ed.), Dāru al-Bašā'īri, Beirut, 1996.
- Al-Garnāṭī, Aḥmad b. Ibrāhīm, Abū Ŷaᶜfar (708/1308)., *ṣilatu aṣ-ṣilati* (Biografias) Abū al-ᶜAlā, Šarīf (ed.), Maktabtu Aṯ-Ṯakāfati Ad-dīniyyati, al-qāhiratu, 2008.
- Al-Gazālī, Muḥammad b. Muḥammad aṭ-Ṭūsī, Abū Ḥāmid (505/1111)., *al-mustaṣfā min uṣūli al-fiqhi*, b. Zuhīr Ḥāfid Ḥamza (ed.) Universidad Islámica, sin fecha.
- al-Ǧazīrī, ᶜAlī b. Yaḥyā, *al-maqṣadu al-maḥmūdu fī talḫīsi al-ᶜqūdi* (Proyecto plausible de compendio de fórmulas notariales) Ferreras, Asunción (estudio y edición crítica), CSIC, Madrid, 1998.
- ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), *Kitābu al-wāḍiḥati*, (Tratado jurídico), Introduccion, edición critica y traducción por Maria Arcas Campoy, CISC, Madrid, 2003.
- al-Ḥaŷwī, Moḥammad b. al-Ḥasan aṯ-Ṯaᶜālibī al-Fāsī (1376/1959)., *al-fikru as-Sāmiyyu fī tārīji al-fiqhi al-islāmiyyi*, (El noble pensamiento en la historia del derecho islamico: [Biografias]), Maṭbaᶜatu an-Nahḍati, Túnez, 1917.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ᶜAlī b. Aḥmad b. Saᶜīd., (456/1064) *al-Iḥqāmu fī uṣūli al-aḥqāmi*, (eimpresiñn) Dāru al-Āfāqi al-Ŷadīdati, Beirut, sin fecha.
- ., *al-muḥallā fī šarḥi al-muŷallā bi al-ḥuŷaŷi wa al-āṯāri*, t. I, Aḥmad Muḥammad Šākir (ed.), al-qāhiratu, 1347/1929; t. XI, Muḥammad Munīr ad-Dimišqī (ed.), al-qāhiratu, 1352/1934.

- *an-nubḏatu al-qāfiyatu fī uṣūli aḥqāmi ad-dīnni* (Lo completo en los fundamentos de los dictámenes de la religión) Ḥiŷāzī as-Saqā, Aḥmad (ed.), al-Kuliyātu al-Azhariyatu, al-qāhiratu, 1981.
- ., *Marātibu al-iŷmāᶜi fī al-ᶜibādāti wa al-muᶜāmalāti wa al-iᶜtiqādāti* (Las categorías del consenso sobre las cuestiones del culto y de los tratos sociales) cultos y las Maktabatu al-Qudsiyyi, 1357/1938.
- al-Jaṭṭābī al-Bustī, Abū Sulaymān Ḥamad b. Muḥammad (388/988) *maᶜālimu as-sunani* (Las señas de las Tradiciones) Muḥammad Rāgib aṭ-Ṭabbāj (1 ed.), al-Maṭbaᶜatu al-ᶜIlmiyyatu, Ḥalab (Alepo), t. I, 1932; t. II y III, 1933; t. IV, 1934.
- al-Kattānī, Muḥammad b. Yaᶜfar., *ar-risālatu al-mustaẓrafatu li bayāni kutubi as-sunnati al-mušarrafati* (La agrada epistola sobre la aclaración de los tratados de la noble Tradición profética), Maktabatu al-Kulliyati al-Azhariyyati, al-qāhiratu, 1328.
- Al-Marūzī, Abū ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. Naṣr al-Marūzī (294/907), *Ijtilāfu al-ᶜulamā'i* (La discordancia de los doctores) Ṭāhir Ḥakīm Muḥammad (1ª ed.), Aḍwā'e as-Salaf, ar-Riyāḍu, 2000.
- al-Mawārdī al-Baṣrī, Abū al-Ḥasan ᶜAlī b. Muḥammad b. Ḥabīb (450/1058), *al-ḥāwī al-kabīr fī fiqhi maḏhabi al-Imāmi aš-Šāfiᶜī* (El gran libro sobre la doctrina del imām aš-Šāfiᶜī) ᶜAlī Muᶜwwaḍ y ᶜĀdil Aḥmad ᶜAbd al-Mawŷūd (eds.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, 1994, (18 tms).
- Al-Māzarī at-Tamīmī, Abū ᶜAbd Allāḥ Muḥammad b. ᶜAlī b. Muḥammad b. ᶜUmar (536/1141)., *Iḍāḥu al-maḥṣūli min ᶜilmi al-uṣūli*, (Esclarecimiento de la suma del argumento de los fundamentos de la jurisprudencia: Comentario a *al-burhān* de al-Ŷuwaynī), ᶜAmmār aṭ-Ṭālbī (1ª ed. y estudio), Dāru al-Garbi al-Islāmī, Beirut, 2001.

- Ibn al-Munḏir, Muḥammad b. Ibrāhīm Abū Bakr an-Nīsābūrī (318/930)., *al-iŷmāᶜu* (El consenso), Jālid b. Muḥammad ᶜUṯmān Abū al-Aᶜlā (ed.), Dāru al-Āṯāri li an-Našri wa at-Tawzīᶜi, Ṣanᶜāu (Yemen), 2004.
- Al-Qannūŷī, Siddiq b. al-Ḥasan (1307/1889)., *taḥṣīlu al-maʿmūli min ᶜilmi al-uṣūli, šarḥu iršādi al-fuḥūli* (El recibimiento de lo esperado de la ciencia de Fundamentos del Derecho: Comentario de la orientación de los hombres fuertes) al-Mazīdī, Aḥmad Farīd (1 ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, 2002.
- al-Qarāfī, Aḥmad b. Idrīss Šihāb ad-Dīnn (684/1285), *aḏ-ḏajīratu* (El tesoro [sobre el derecho mālikí]), Ḥiŷŷī Muḥammad (ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1994.
- Al-qarāfī, Badr ad-Dīnn Muḥammad b. Yaḥyā b ᶜUmar (1008/1600)., *nafāʿīsu al-uṣūli fī šarḥi al-maḥṣūli* (El mas noble de los fundamentos sobre el comentario de *al-maḥṣūl*) ᶜĀdil Aḥmad ᶜAbd al-Mawŷūd y ᶜAlī Muḥammad Muʿʿawad (eds.), Maktabt Nizār, Meca, sin fecha.
- Al-Qayrawānī, Abū Zayd (386/996)., *matnu ar-risālati* (Tratado de creencia y derecho musulmán) al-Maktabatu aṯ-Ṯaqāfiyyatu, Beirut, sin fecha.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad al-Ansari Abū ᶜAbd Allāḥ (671/1273) *al-ŷāmiᶜu li aḥqāmi al-qurʿāni* (Comentario de Alcorán)1ª ed. Dāru al-Kutubi al-Miṣriyati, al-qāhiratu, 1932.
- Ibn Rašīq ar-Rabᶜī al-Mālikī, al-Ḥusīn (632/1235)., *lubābu al-maḥṣūli fī ᶜilmi al- uṣūli* (La sustancia de lo logrado sobre la ciencia de los fundamentos) Muḥammad Gazālī Umar Ŷābī (1ª ed.), Dāru al-Buḥūṯi li a-Dirāsāti al-Islāmiyyati, Dubay, 2001.
- ar-Rāzī, Muḥammad b. ᶜUmar b. al-Ḥusayn Fajru ad-Dīnn (606/1209)., *al-maḥṣūlu fī uṣūli al-fiqhi* (Lo logrado sobre la ciencia de los fundamentos del derecho), 1 ª ed. Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, Beirut, 1988.

- ., *al-maᶜālimu fī uṣūli al-fiqhi* (Las señales sobre los fundamentos del derecho) ᶜĀdil Aḥmad ᶜAbd al-Mawŷūd y ᶜAlī Muḥammad Muʿawaḍ (eds.), Muasasatu Mujtār, al-qāhiratu, 1994.
- Ibn Rušd al-Ŷadd, Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad,. (520/1126) *al-bayānu wa at-taḥṣīlu*, *wa aš-šarḥu wa at-tawŷīhu wa at-taᶜlīlu li masāʿili al-mustajraŷati*, Ḥiŷŷī Muḥammad y otros (coord.), 2ª ed. Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Bairut, 1988, (20 tms).
- ., *Fatawā Ibn Rušd al-Ŷadd* (Dictámenes legales) al-Mujtār b. aṭ-Ṭāhir at-Tlīlī (ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1988 (dos tms).
- Aš-Šāfiᶜī al-Imam al-Muṭṭalibī, Muḥammad b. Idrīss (204/820), *al-Ummu* (Tratado mayor sobre derecho) Aḥmad Zuhrī an-Naŷār (ed.), 3 ª ed. Dāru al-Maᶜrifati, Beirut, 1973.
- ., *ar-Risālatu* (Epistola sobre derecho) Šākir, Aḥmad Muḥammad (ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati, (reempresión) Beirut, sin fecha.
- aš-Šanqīṭī, ᶜAbd Allāḥ b. Ibrāhīm al-ᶜAlawī., (1233/1818), *našru al-bunūdi ᶜalā marāqī as-saᶜūdi* (Comentario jurídico) Fiḍāla, al-Muḥammadiyyatu, sin fecha.
- as-Sarjisī, Abū Bakr (490/1097), *uṣūl as-Sarjisī* (Los fúndamentos jurídicos de *as-Sarjisī* t. I, Rafīq al-,Aŷm (1 ª ed.), Dāru al-Maᶜrifati, Beirut, 2001.
- Ibn aš-Šāṭṭ al-Anṣārī, Qāsim Abū al-Qāsim (723/1323)., *al-,,ḫrāfu ᶜalā aᶜlā šarafinin fī at-taᶜrīfi bi riŷāli sanadi al-Bujāriyyi ᶜan tarīqi aš-Šarīfi Abī ᶜAliyyin b. Abī aš-Šarīfi* (Biografía de las transmisiones de al-Bujāriyyī por las vías de aš-Šarīfi Abī ᶜAliyyin b. Abī aš-Šarīfi) al-Jaṭīb, Ismāᶜīl (ed.) Tetuán, 1986.
- aš-Šāṭibī, Abū Isḥāq, Ibrāhīm b. Mūsā al-Lajmī al-Garnāṭī., (790/1388) *al-muwāfaqātu fī uṣūli aš-šarīᶜati*, Dirrāz, ᶜAbd Allāh (2ª ed.), al-Maktabatu at-Tiŷāriyyatu al-Kubrā, al-qāhiratu, 1975.

- ., *al-Iᶜtiṣāmu,* Aḥmad ᶜAbd aš-Šāfī (1ª ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyati, Beirut, 1988.
- Ibn as-Sayid al-Baṭliyūsī Aᶜbd Allāḥ, Abū Muhammad (521/1127)., *at-tanbīhu ᶜalā asbābi alatī awŷabati al-„ǰtilāfa bayna al-muslimīna fī ‚ārā'ihimu wa maḏāhibihimu wa muᶜtaqadātihumu* (La advertencia sobre las razones que causaron la discordancia entre los musulmanes en sus opiniones, doctrinas y creencias) Aḥmad Ḥasan Kaḥīl y Ḥamza ‚Abd Allāh an-Našraqī (eds.), Dāru al-Iᶜtiṣāmi, al-qāhiratu, 1978.
- aš-Šīrāz*ī*, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ᶜAlī b. ᶜAlī b. Yūsuf al-Fayrūzabādī (476/1083)*., al-lumaᶜu fī uṣūli al-fiqhi* (Centelleo de luz en los fundamentos del derecho) M. ad-Dīnn Mastū y Yūsuf ᶜAlī Badīwī (1ª ed.), Dāru al-Kalimi aṭ-Ṭayyibi, Dāru Ibn Kaṯīrin, Damasco, Beirut, 1995.
- aš-Šīrāz*ī*, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ᶜAlī b. ᶜAlī b. Yūsuf al-Fayrūzabādī (476/1083)*., al-maᶜūnatu fī al-ŷadali* (El auxilio en la dialéctica) ᶜAlī b. ᶜAbd al-Azīz Al-ᶜAmīrīnī (1ª ed.), Markazu al-Majṭūṭāti wa at-Turāṯi, al-Kuwait, 1987.
- Aš-Šūqānī, Muḥammad b. ᶜAlī Šayju al-Islām (1250/1834) *iršādu al-fuḥūli ilā ᶜilmi al-uṣūli* (La orientación de los hombres fuertes a la ciencia de los fundamentos [del Derecho]), Sāmī b. al-ᶜArabī al-Aṯarī, Abū Ḥafṣ (1ª ed.), Dāru al-Faḍīlati, ar-Riyādu, 2000.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ŷarīr, Abū Ŷaᶜfar (310/923), *ijtilāfu al-fuqahā'ī* (La discordancia de los juristas) F. Kirn (ed.), Dāru al-Kutubi al-ᶜIlmiyyati (reimpresión), Beirut, sin fecha.
- Ibn aṭ-Ṭālib Muḥammad Yaḥyā b. ᶜUmar al-Mujtār (1330/1912)., *Iṣālu as-Sāliqi fī uṣūli al-imāmi Mālikin* (La conducción del caminante en los fundamentos de Mālik), al-Maktabatu al-ᶜilmiyyatu, Túnez, 1927.

- Ibn Taymiyya, Taqiyy ad-Dīnn Aḥmad b. ᶜAbd al-Ḥalīm., (727/1327) *bugyatu al-murtād fī ar-raddi ᶜalā al-mutafalsifati wa al-qaramiṭati wa al-bāṭiniyyati ahli al-ilḥād al-qā'ilīna bi al-ḥulūli wa al-itiḥād* (El fin del estudioso sobre la critica del panteísmo y teofanía en los filosofos, carmatas y batiníes) Mūsā ad-duwayš (ed.), 3ª ed. Maktabtu al-ᶜUlūmi wa al-Ḥiqami, al-Madīnatu al-Munawwaratu, 2001.
- ., *dār'u taᶜāruḍi al-ᶜaqli wa an-naqli* (La evitación de la contradicion de la razón con el texto [legal]) M. Rašād Sālim (ed.), 11 tms, 2ª ed. al-Madīnatu (Arabia Saudí) , 1991.
- Velázquez Basanta, Fernando Nicolás., "Abū al-Qāsim Ibn Ŷuzayy, fuentes árabes", *Al-Andalus –Magreb*, Vol. 6 (1998), pp. 251-288.
- al-wanšarīsī, Aḥmad b. Yaḥyā Abū al-ᶜAbbās (914/1509) *al-miᶜyāru al-mugribu wa al-ŷāmiᶜu ᶜan fatawā ᶜulamā'ī Iifrīqiyyata wa al-Andalusa wa al-Magribi* (Dictamenes de los juristas del Occidente Islámico), M. Hiŷŷī y otros (1ª ed.), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1981.
- Al-Ŷaṣṣāṣ ar-Rāzī Aḥmad b. ᶜAlī, Abū Bakr (370/980)., *al-ᶜIŷmāᶜu* (El consenso) fragmento del tratado *al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Qabī, Zuhīr (ed.), Dāru al-Muntajabi al-ᶜArabiyyi, Beirut, 1993.
- ., *al-fuṣūlu fī al-uṣūli* (Los capítulos en los fundamentos), an-Našmī ᶜAŷīl Ŷāsim (2 ª ed.), Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Kuwait, 1994 (4 tms).
- ., *aḥkāmu al-qur''āni* (Las ordenanzas de Alcorán), Muḥammad aṣ-Ṣādiq Qamḥāwī, Dār Iḥyā''e at-Trāṯ al-ᶜArabī, Beirut, 1985.
- Ibn Ŷuzayy al-Kalbī, Abū al-Qāsim, Muḥammad b. Aḥmad b. ᶜAbd Allāḥ (741/1347), *al-qawānīnu al-fiqhiyyatu fī taljīṣi maḏhabi al-mālikiyyati wa at-tanbīhu ᶜalā al-maḏhabi al-šāfiᶜiyyati wa al-ḥanafiyyati wa al-ḥanbaliyyati* (Los cñdigos jurídicos sobre el resumen de las doctrinas mālikíes y la

advertencia sobre las doctrinas šāfiᶜī, ḥanafī y ḥanbalī) Muḥammad Ibn Sīdī Mulāy Muḥammad (ed.), Kuwait, sin fecha.

- Al-Ŷuwaynī, Abū al-Maᶜālī (478/1085)., *al-buhrānu fī uṣūli al-fiqhi* (La prueba demonstrativa sobre los fundamentos del derecho) ᶜAbd al-Aẓīm ad-Dīb (ed.), Dāru al-Anṣāri, al-qāhiratu, sin fecha.
- Ibn Zikrī at-Tilimsānī al-Mālikí, Aḥmad Abū al-ᶜAbbās., (900/1494) *gāyatu al-marām fi šarḥi muqaddimati al-imāmi* (El fin supremo sobre el comentario de la introducción de al-Imām), Muḥammad Uddayr Mašnān (1ª ed.), Dāru at-Turāṯi Nāširūna, Argel y Dāru Ibn Ḥazm, Beirut, 2005 (2 tomos).

6. Fuentes generales

- Abellán, José Luis., *Historia crítica del pensamiento español*, t. I, *Metodología e introducción histórica*, 2 ª ed. Espasa Calpe, Madrid, 1988.
- Abentomlús, *Introducción al arte de la lógica*, Texto árabe y traducción española por MIGUEL ASÍN, Madrid, 1916.
- Asín Palacios, Miguel., *Obras escogidas*, t. I, CSIC, EEAMG, Madrid, 1946.
- ., *El Islam cristianizado. Estudios del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, 1 ª ed. Madrid, 1931; 2 ª ed, Hiperión, Madrid, 1981.
- Ibn ᶜArabī, Muḥyī ad-Dīnn Abū Bakr Muḥammad b. ᶜAlī b. Muḥammad b. Aḥmad aṭ-Ṭāʿī al-Ḥātimiyy (638/1240)., al-*futūḥātu al-makkiyyatu* (Las uliminaciones mequíes) , ᶜUṯman Yaḥyā (ed.), al-Maŷlissu al-Aᶜlā li aṯ-Ṯaqāfati e Instituto de Altos Estudios, Sorbona, 2ª ed. al-qāhiratu, 1985 (14 tomos).
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ᶜAlī b. Aḥmad b. Saᶜīd., (456/1064) ., *Los caracteres y la conducta*, traducción de Miguel Asín Palacios, Madrid, 1916.
- Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857.
- Ibn Sabᶜīn, ᶜAbd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Naṣr., (669/1269), *buddu al-ᶜārifi* (Lo que nececita el sabio o el Dios del sabio) George Qattūra (ed.), Beirut, 1978.

7. Estudios histórico-jurídicos

- ᶜAbd Allāh, ᶜAbd al-Azīz Ibn., (1923-2012) *maᶜlamatu al-fiqhi al-mālikiyyi*, 1ª ed. Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1983.
- Aguilera Pleguezuelo, José., Estudios *de las normas e instituciones del derecho islámico en al-Andalus*, Guadalquivir Ediciones, Sevilla, 2000.
- Aᶜrāb, Saᶜīd b. Aḥmad al-Būzrātī al-Gumārī., (1424/2003) *maᶜa al-cādī Abī Bakrin b. al-ᶜArabiyyi* (En compaðía del Cādī Abī Bakr b. al-ᶜArabī), 1ª ed. Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1987.
- ᶜArabī, Usāma., "The interdiction of the spendthrift (al-safīhu): a human rights debate in classical fiqh", *Islamic Law and Society* 7, 3 (2000), Brill, Leiden, pp. 300-324.
- Arcas Campoy, María., "Valoraciñn actual de la literatura jurídica de al-Andalus"*, Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, (Granada, 6-10 noviembre, 1989), Madrid, 1992, pp. 31-49.
- Arévalo, Rafael., *Derecho Penal Islámico, Escuela malekita*, Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Centro de Estudios Marroquíes, Tipografía F. Erola, Tánger, 1939.
- Ávila, María Luisa., "Cargos hereditarios en la administraciñn jurídica y religiosa de al- Andalus", en *Saber religioso y poder político en el Islam*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994, pp. 27-37.
- Brunschvig, Robert., *Polémiques médievales autor du rite de Mālik*, Al-Andalus, Vol. XV, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1950, pp. 377-413.
- Busaᶜd, Ibn aṭ-Ṭayyib, "intišāru al-maḏhabi al-mālikiyyi fī ŷazīrati Ṣiqiliyata jilāla al-fatrati al-mumtaddati bayna al-qarn 3-6 heg/ 9-12 m" (La expansiñn de la doctrina mālikí en Secilia entre el siglo 3-6 de la hégira/ 9-12 de la era cristiana), *Daᶜwatu al-ḥaqqi* (402)2002, pp. 59-81.

- Carmona, Alfonso., "Una década (1997-2007) de trabajos sobre textos religiosos y jurídicos de al-Andalus, *Medievalismo* 17 (2007), pp. 291-312.
- Celia del Moral y Fernando Nicolás Velázquez Basanta, "Los Banū Ŷuzayy. Una familia de juristas e intelectuales granadinos del siglo XIV. I: Abū al-Qāsim Muḥammad Ibn Ŷuzayy", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam 45 (1996), pp. 161-201.
- Félix, Ana Fernández., *Cuestiones legales del Islam temprano: La „Uṫbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003.
- Fierro Bello, Mª. Isabel., "Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī (m. 234/848), el inteligente de al-Andalus", en *Al-Qántara*, XIX (1998), pp. 473-501.
- ., "El proceso contra Abū ᶜUmar al-Ṭalamankī a través de su vida y su obra", Sharq al-Andalus 9 (1993) pp. 93-127.
- ., *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Instituto hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1987.
- ., y Carnicero M Jésus (coord.) *Repertorio bibliográfico de derecho islámico (R.B.D.I), Primera y Segunda Parte*, 1ª ed. Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 1999 (4 tms).
- Fórneas Besteiro, J. M. ª., *Para un estudio del kitāb al-Muwaṭṭa" en al-Andalus: Las riwāyāt de „Abd al-Ḥaqq Ibn „Aṭiyya*, Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas (Granada, noviemnre 1989), Madrid, 1992, pp.197-216.
- ., "Datos para un estudio de la Mudawwana de Sahnūn en al-Andalus", *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*, (Palma de Mallorca, 1979), Instituto hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983, pp. 93-118.
- Franco De Viguera, E., "Derecho musulmán de la escuela malequita de Occidente", *Información Jurídica*, 28 (1944), pp. 3-11.

- García Sanjuán, Alejandro., "La cuestiñn mudéjar y la legalidad islámica", *Actas del I Congreso de Historia de Carmona*, Carmona (Sevilla), del 22 al 25 de septiembre de 1997, Diputación de Sevilla, 1997, pp. 177-187.
- Goldziher, *Mohammed b. Toumert et la théologie de l'Islam*, Alger, 1903.
- Ḥamāda, Fārūq., "an-Nahḍatu al-fiqhiyyatu fī ẓili ad-dawlati al-muwaḥidiyyati" (El renacimiento jurídico en el Estado Almohade), *Revista de Historia Árabe* (4), 1997, pp. 151-172.
- *Al-Jafīf, ᶜAlī, asbābu ijtilāfi al-fuqahā'i*, 2 ª ed. Dāru al-Fikri al-ᶜArabiyyi, Madīnatu Naṣr (Egypto), 1996.
- Jallāf, M. ᶜAbd al-Wahāb (1375/1956)., *ṯalāṯu waṯā'iqin fī muḥārabati al-ahwā'i wa al-bidaᶜi fī al-Andalus mustajraŷatun min majṭūṭi al-aḥqāmi al-qubrā lil cādī Abī al-Aṣbag ᶜIsā b. Sahlin al-andalusiyyi*, (Tres manuscritos sobre procesos de herejes en la España musulmana) 1ª ed., al-Maṭbaᶜatu al-ᶜArabiyyatu al-Ḥadīṯatu, al-qāhiratu, 1981.
- ., *Julāṣatu at-tašrīᶜi* (Compendio de la legalizaciñn), Dāru al-Qalami, Kuwait, sin fecha.
- ., *ᶜIlmu uṣūli al-fiqhi* (Ciencia de los Fundamentos del Derecho), 20 ed. Dāru al-Qalami, al-qāhiratu, 1986.
- al-Jaṭīb, Ḥasan Aḥmad., *fiqhu al-Islāmi* (La comprensión del Islam) al-Hay'atu al-Miṣriyyatu al-ᶜĀmmatu li al-Kitābi, al-qāhiratu, 1992.
- al-Juḍarī, Muḥammad, *Uṣūlu al-Fiqhi* (Fundamentos del Derecho) al-Maktabatu at-Tiŷāriyyatu al-Kubrā, al-qāhiratu, sin fecha.
- Al-Kattānī, Muḥammad: "al-mḏhabu al-mālikiyyu bi-l-magribi wa al-Andalusi: naẓarātun fī an-naš'ati wa al-istiqrāri" (La doctrina mālikí en Marruecos: una visión sobre su nacimiento y estabilidad), *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, Madrid, 1992, pp. 115-142.

- Maillo Salgado, F., "La Guerra Santa según el derecho Malikí. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del Medievo hispano", *Studia Histórica, Historia Medieval*, vol. I, nº 2 (1983), pp. 29-66.
- al-Māmī, Muḥammad al-Mujtār Muḥammad., *al-Maḏhabu al-mālikiyyu* (La doctrina mālikí) Markazu Zāyidin li at-Turāṯi wa at-Tārīji, al-ᶜAynu, Emiratos Árabes, 2002.
- Makkī Maḥmud ᶜAlī., "*Kitābu Aḥkāmi as-sūki* de Yaḥyā b. ᶜUmar al-andalusī", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Vol. IV, n° 1-2, Madrid, 1956, pp. 59-152.
- Marín, Manuela, "Baqī b. Majlad y la introducciñn del estudio del ḥadīṯ en al-Ándalus", *al-Qanṭara*, Vol. I, fasc. 1-2 (1980), pp. 165-208.
- ., "Los ulemas andalusíes y sus maestros orientales", en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, III, CSIC, Madrid, 1990, pp. 257-306.
- ., "Abū Bakr b. al-Ŷadd y su familia", en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, IX, Fierro, Maribel y Ávila, M. L. (eds.), CSIC, Madrid-Granada, 1999, pp. 223-260.
- ., *al-Andalus y los andalusíes*, Enciclopedia del Mediterráneo n° 8, Cidob edicions, Icaria editorial, Barcelona, 2000.
- Martos Quesada, Juan., *"Los diccionarios biográficos como fuente para el conocimiento del mundo jurídico en al-Andalus: características y reflexiones", Anaquel de Estudios Árabes*, IX (1998), pp. 45-63.
- ., *El mundo jurídico en al-Andalus*, Delta Publicaciones, Madrid, 2005.
- Molina, Luis, "Familias andalusíes: Los datos del *tā'rij ᶜulama*" al-Andalus de Ibn al-Faraḍī (y III)", en Ávila, M. L., Estudios onomástico-biograficos de al-Andalus Granada, 1990, pp. 11-58.

- ., “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el Taʿʿrīj Ibn al-Faraḍī”, *Estudios Onomasticos-Bibliograficos de al-Andalus*, I CSIC, Madrid, 1988, pp. 585-610.
- Nūrī, Mᶜammar., *Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī*, Maṭbaᶜatu an-Naŷāhi al-Ŷadīdatu, Casablanca, 1983.
- Ortiz, Lñpez J., “La recepciñn de la escuela malequí en Espaða”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, VII (1930), pp. 1-167.
- ., *Derecho musulmán,* Editorial Labor, Colección Labor, Sección VIII, Ciencias Jurídicas, n° 322, Barcelona-Buenos Aires, 1932.
- Qalambān, Ḥasan b. Muḥammad, Jabaru *al-Wāḥidi iḏā jālafa ᶜamala ahli al-madīnati* (La única tradicion siendo contraria a la obra de la gente de la Medina), 1ª ed. Dāru al-Buḥūṯi li ad-Dirāsāti al-Islāmiyyati, Dubay, 2000.
- Qāsim ᶜAlī Saᶜd, *ŷamharatu tarāŷimi fuqahāʿī al-mālikiyyati* (Colección biográfica de los doctores mālikíes) Dāru al-Buḥūṯi lil-Dirāsāti al-Islamiyyati, Dubái, 2002.
- Quirós Rodríguez, C., *Instituciones de religión musulmana*, Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Imprenta del Majzen, Tetuán, 1947.
- Ar-Raḥḥālī al-Fārūqī, “al-Imāmu Mālikun wa naḏariyatuhu fī taʿʿṣīli ᶜamali ahli al-Madīnati” (al-Imām Mālik y su teoría sobre la fundamentalisaciñn de la obra de la gente de la Medina), *Nadwatu al-Imāmi Mālikin*, t. I, Ministerio de Asuntos Islámicos, Fez, 25-28 de abril de 1980, pp. 53-64.
- ar-Raysūnī, Quṭb Abū Yaḥyā., muᶜŷamu *al-mufassirīna bi Ṭiṭwāna* (Diccionario de los exegetas de Tetuán), Tetuán, 2013.
- ., *tarāŷimu ᶜulamāʿʿi Tetuán (1)*, *Aḥmad az-Zuwwāqī*, *Šayju al-Ŷamāᶜati bi tiṭwāna (1371/1952)*, (Biografias de los doctores de Tetuán), Tetuán, 2013.

- Riosalido, Jesús., “Los derechos humanos en el Islam”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XLI, (2005), pp. 185-196.
- Rius, Mñnica, “La *alqibla* ¿ciencia religiosa o religiñn científica?” *Ilustración*, Revista de Ciencias de las Religiones Anejos, 2006, XVI, pp. 93-111.
- De Roda, Rafael., “La doctrina islámica” en *Compendio de sociología marroquí*, Imprenta Imperio, Ceuta, 1939.
- Serrano Ruano, Delfina., “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?”, en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, vol. 11 (2), CSIC, Madrid, 2005, pp. 815-852.
- Ibn aṣ-Ṣiddīq, Ibrāhīm, “Mālikun, al-muḥaddiṯu” (Mālik, el tradicionista), *Nadwatu al-Imāmi Mālikin*, Ministerio de Asuntos Islámicos, Fez, 25-28 de abril de 1980.
- A-Taʿʿwīl, Moḥammad, "The special characteristics of the Mālikī Madhhab", *Hasan's Lessons*, October 21, 2004. www.lamppostproductions.org (Ultima consulta: 03-09-2014).
- Ureña, Rafael de., *Familias de Jurisconsultos, Los Benimajlad de Córdoba*, Homenaje a D. Francisco Codera, Zaragoza, 1904.
- al-Wazzānī, Lubnā., “El proceso penal hispano-musulmán: Competencia, iniciación y pruebas (Estudio realizado a través de las fatwas contenidas en el Miʿʿyar de al-Wansharisi), *Cuadernos de Historia de Derecho* 13 (2006), pp. 221-260.
- al-Ŷaydī, ᶜUmar., *al-ᶜurfu wa al-ᶜamalu ᶜinda al-mālikiyati* (La costumbre y la obra en los mālikíes), Fiḍḍāla, al-Muḥammadiyatu, 1984.
- ., *muḥāḍarātun fī tārīji al-maḏhabi al-mālikiyyi fī al-garbi al-islāmiyyi* (Conferencias sobre la historia de la doctrina mālikī en el Occidente musulmán), (reimpresiñn), „Uqāḍ, Rabat, 2011.

- ., *mabāḥiṯun fī al-maḍhabi al-mālikiyyi fī al-Magribi* (Ensayos sobre la doctrina mālikí en Marruecos), 1ª ed. al-Maʿārifu al-Ŷadīdatu, Rabat, 1993.
- Abū Zahra, Muḥammad, *Mālik: su vida, época, opiniones y jurisprudencia*, 2 ed. Dāru al-Fikri al-Arabiyyi, al-qāhiratu, 1952.
- Zaqlām, Muḥammad Fātiḥ, *al-uṣūlu alatī ištahara infirādu imāmi dāri al-hiŷrati bihā* (Los fundamentos considerados propios a Mālik), 1ª ed. Kulliyatu ad-Daᶜwati al-Islāmiyyati, Trípoli, 1996.
- Zinhūm, Muḥammad ᶜAzab, *al-Imāmu Saḥnūn*, prólogo de Ḥ. Muʿniss, Dāru al-Furjānī, al-qāhiratu, 1992.

8. Estudios históricos

- ᶜAlī, Aḥmad., *al-andalusiyūna al-magāribatu fī bilādi aš-Šāmi* (Los andalusíes magribíes en Siria), 1ª ed. Dāru Ṭalāss, Damasco, 1989.
- Amīn, Aḥmad, (1886-1954) *ḍuḥā al-islāmi* (La amanecida del Islam) al-qāhiratu, 1935, reediciñn, Maktabatu al-Usrati, al-qāhiratu, 1998.
- Benᶜbud, Mʿḥammad., *ŷawānibun mina al-wāqiᶜi al-andalussiyyi fī al-qarni al-jāmissi al-hiŷriyyi* (Algunos aspectos de la realidad andalusí durante el quinto siglo de la hégira) Tetuán, 1987.
- Beneroso Santos, José., "La incursiñn de Tarif b. Mālik en 710: El preludio de una invasiñn", *Al-Qantir* 11 (2011), pp. 56-91.
- Benŝrīfa, Muḥammad., "al- Bunnāḥī lā al- Nubāhī" (al- Bunnāḥī y no an-Nubāhī), *Academia*, Revue de lʿAcademie du Royaume du Maroc, 13 (1998), pp. 71-98
- Bosch Vila, Jacinto, *Historia de Marruecos, los almorávides*, Editora Marroquí, Tetuán, 1956.
- ., *Los almorávides*, Editorial Marroquí, Tetuán, 1956.

- Ávila, María Luisa y Marín, Manuela, “Le *ta'rîh „ulama al-andalus* d'Ibn al-Faraḍî. Étude et informations”, *Cahiers d'Onomastique Arabe*, 1985-1987, pp. 41-60.
- Buresi, P., "L'apogée almohade : la bataille d'Alarcos et son contexte historique", en *Averroès et l'averroïsme : Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, ed. Bazzana, A., Bériou, N. y Guichard, P. Lyon, 2005, pp. 99-113.
- Codera, F., *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Colección de Estudios Árabes III, Zaragoza, 1899; Viguera Molins, Mª Jesús (ed.), Urgoiti Editores, Estella (Pamplona), 2004.
- Codera, F. *Alusiones a cosas de moros en documentos latinos*, Barcelona, 1914.
- Colain Gabriel, S., *al-Andalus*, en *Enciclopedia islámica*, trad. árabe, Dāru al-Kitābi al-ᶜArabiyyi, al-qāhiratu, Dāru al-Kitābi al-Lubnāniyyi, Beirut, 1980.
- Cruz Hernández, Miguel., Historia *de la filosofía española*, vol. II, filosofía *hispano-musulmana*, Madrid, 1957.
- ., *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 1992.
- Dandaŝ, ᶜIṣmat ᶜAbd a-Laṭīf, *dawru al-Murābitīna fī naŝri al-Islāmi fī garbi ifriqiyyta* (El papel de los Almorávides en difundir el Islam en África occidental), Dāru al-Garbi al-Islāmiyyi, Beirut, 1988.
- Ḍayf, Šawqī*, mina al-mašriqi wa al-magribi, buḥūtun fī al-adabi* (Desde Oriente y Occidente: Ensayos en la literatura) ad-Dāru al-Miṣriyyatu al-Lubnāniyyatu, al-qāhiratu, 1998.
- Corbin, Henri., *Historia de la filosofía islámica*, trad. árabe Naṣīr Mruwwa y Ḥasan Qabīsī, Ediciones ᶜUwaydāt, Beirut, 1966.

- Derenbourg, Hartwig., *Les manuscrits arabes de l,,Escurial*, t. II, fasc. 1, Paris, 1903.
- Farrūj, ᶜUmar., (1906-1987), *Historia del pensamiento árabe hasta la época de abenjaldun*, IV ª ed. Dāru al-ᶜlmi lil Malāyīni, Beirut, 1983.
- Fierro, Maribel., "Revoluciñn y tradicciñn: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade", en *Biografias Almohades* II, María Luisa Ávila y Maribel Fierro (eds.), CISC, Granada-Madrid, 2000, pp. 131-166.
- Fiqrī, Aḥmad., *Qurṭubatu fī al-aṣri al-islāmiyyi* (Córdoba durante la época musulmana), al-isqandariyyatu, 1983.
- Florian F., *History of the moors of Spain*, New Work, 1857.
- al-Fukkī, ᶜIṣām ad-Dīnn ᶜAbd ar-Raʿūf, *tārīju al-Magribi wa al-Andalusi* (Historia de Marruecos y Andalucia) Maktabatu Nahḍati aš-Šarqi, al-qāhiratu, 1990.
- al-Ḥarīrī, Muḥammad ᶜIssā., *Tārīju al-Magribi wa al-Andalusi jilal ᶜasri al-mariniyyina* (Historia de Marruecos y de al-Andalus en la época de los Benimerines), 2ª ed. Dāru al-Qalami, al-Kuwait, 1987.
- Ḥasan Alī Ḥasan, *al-ḥadāratu al-islāmiyatu fī al-andalusi wa al-Magribi: ᶜaṣru al-murābiṭīna wa al-muwaḥidīna* (La civilización islámica en al-Andalus y Marruecos: la época de los almorávides y almohades), 1ª ed. al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1980.
- al-Ḥamad, Hānī., Kutubu *al-barāmiŷi wa al-fahārisi al-andalusiyyati*, (Los libros de las biografias e índices andalusíes) Universidad de Jordania, Ammān, 1993.
- Ḥaraqāt, Ibrāhīm., "aṯ-ṯaqāfatu wa tablīguhā bi al-Andalusi fī ᶜasri ar-riyādati" (La cultura y su transmisión en al-Andalus durante la época precursora: del s. 2

al 4 de h/8 al 10 e.c)", *Revista de Historia Árabe* (6) primavera de 1998, pp. 117-148.

- "aṯ-ṯaqāfatu wa tablīguhā bi al-Andalusi fī ᶜaṣri an-nuḍŷi" "La cultura y su transmisión en al-Andalus durante la época de la madurez y de fertilidad (del s. 4 al 6 de h/10 al 12 e.c)", *Revista de Historia Árabe* (7) 1998, pp. 91-122.
- El Hour, Rachid., "Cñrdoba frente a los almorávides: familias de cadies y poder local en al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* Madrid, v., XXIX, Madrid, 1997, pp. 181-210.
- Hoyo, del., María del Carmen Pescador, "¿Como fue de verdad la toma de Granada? (a la luz de un documento inédito)", *Al-Ándalus*, Vol. XX, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1955, pp. 283-344.
- Ḥusīn, Muʿnis., "Riwāyatu, ŷadīdatun fī fatḥi al-Andalusi" (Una nueva versiñn sobre la conquista de al-Andalus), *Maŷalatu al-Maᶜhadi al-Miṣriyyi li ad-Dirāsāti al-Islāmiyyati*, 18 (1974), pp. 79-130.
- ., *faŷru al-Andalusi* (El alba de al-Andalus), 1ª ed. Dāru al-ᶜAṣri al-Ḥadīṯi y Dāru al-Manāhili, Beirut, 2002.
- ᶜInān, ᶜAbd Allāh., (1898-desp. 1986), *tarāŷimun islāmiyyatun šarqiyyatun wa andalusiyyatun* (Biografias musulmanas orientales y andalusíes), 2ª ed. al-Jānŷī, al-qāhiratu, 1970.
- ., *dawlatu al-Islāmi fī al-andalusi: ᶜAṣru al-muwaḥḥidīna* (El Estado islamico en al-Andalus: La época de los Almohades) al-Hayʿatu al-Miṣriyyatu al-ᶜĀmmatu lil-Kitābi, al-qāhiratu, 2001.
- Makkī Maḥmud ᶜAlī., "at-tašyuᶜu fī al-Andalusi ḥatā nihāyati ᶜaṣri aṭ-Ṭawāʿifi" (El šiʿismo en al-Andalus hasta finales de las época de taifas), *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Vol. II, n° 1-2, Madrid, 1954, pp. 93-149.

- ., *Ensayo sobre la aportaciones orientales en la España musulmana* y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1968.
- ., "La cultura religiosa en el reino de ᶜAbd alrahman III", *Endoxa* n° 6 (1995), pp. 79-108.
- Lévi-Provençal, E., (1896-1956) "Six fragments inédits d'une chronique anonyme du début des Almohades", en *Mélanges René Basset*, t. II, Centre Institut des Hautes Études Marocaines, Paris, 1925, pp. 335-395.
- ., *l'Espagne musulmane*, Paris, 1932.
- ., *Histoire de L'Espagne musulmane*, Paris, 1950.
- ., *Mu'arrijū aš-Šurafā* (Los historiadores de los chorfa) trad. ᶜAbd al-Kādir al-Jallādī, Rabat, 1977.
- al-Mannūnī, Muḥammad (1915-1999)., *ḥadāratu al-Muwaḥidīna* (La civilizaciñn de los Almohades) 1ª ed. Tubqāl, Casablanca, 1989.
- Miranda, Ambrosio Huici., *Historia política del imperio almohade*, 1ª parte, Editorial Marroquí, Tetuán, 1956.
- Palencia, Ángel González., *Historia de la literatura arábigo-española*, Ḥusīn Mu'niss (trd.), al-qāhiratu, 1955 (Título en árabe: Historia del pensamiento andalusí).
- Pelayo, Menéndez., (1856-1912) *Historia de los heterodoxos españoles*, Librería Católica de San José, Madrid, 1880.
- Pons Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Establecimiento Tipografico de San Francisco de Sales, Madrid, 1898.
- Ribera, Julián, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, trad. Aṭ-Ṭāhir Aḥmad Makkī, 2ª ed. Dār al-Maᶜārif, al-qāhiratu, 1994.

- Ribera, Julián y Asín, Miguel, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.
- Šākir Musṭafā, *al-Andalusu fī at-tārīji* (Al-Andalus en la historia), Damasco, 1993.
- Simonet, Francisco Javier y Lerchundi, José., *Crestomatia arábigo-española o collección de fragmentos históricos, geográficos y literarios relativos a España bajo el periodo de la dominacio sarracénica*, Imprenta de Indalecio Ventura, Granada, 1881.
- aṭ-Ṭāhirī, Aḥmad., *al-ᶜĀmmatu fī Qurṭubata* (Las masas en Cñrdoba) Manšūrāt ᶜUqāẓ, Rabat, 1988.
- Terés, Elías., "*Linajes árabes en al-Andalus*", *Al-Andalus*, Vol. XXII, Fasc. 1, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1957, pp. 55-111.
- Viguera, María Jesús., *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Vincent, M. B., *Études sur la loi musulmane, Rite de Malek*, Legislation criminelle, Librairie de la Cour de Casation, Paris, 1942.
- al-Yazīdī, Aḥmad., Abū *al-Walīd Ibn al-Faradī al-Qurtubī, sus maestros, transmisiones y la ediciñn de su libro "al-Alqābu"*, Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos, Rabat, 1995.
- al-Ŷalīl, Muhammad b. ᶜAbd., "¿Como ayudaron los fuqahāʿe andalusíes a Yūsuf b. Tāšāfīn a destronar a los reyes de Taifas?", *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*, Palma de Mallorca, 1979, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983, pp. 7-23.

9. Obras generales

- Badawī, ᶜAbd ar-Raḥmān, *Histoire de la philosophie en Islam*, Vrin, Paris, 1972.

- ., *Estudios y textos sobre filosofía y ciencia en los árabes*, 1 ª ed. Beirut, 1981.
- ., *at- turāṯu al yūnāniyyu fī al ḥaḍārati al- islāmiyyati* (El legado griego en la civilización islámica) IVª ed., al-Kuwait- Beirut, 1980.
- ., *al-falsafatu wa al-falāsifatu fī al-ḥaḍārati al-ᶜarabiyyati* (La filosofia y los filñsofos en la civilizaciñn árabe), Dāru al-Maᶜārifi li aṭ-Ṭibāᶜati wa an-Našri, Sūsa, Tunez, 1993.
- Barragan Reina, Ramón., *Abū Madyan, el amigo de Dios*, Buk Publishing, España, 2009.
- García Sanjuán, Alejandro., "Las traducciones de las fuentes árabes andalusíes al castellano: balance y valoraciñn", *Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 11 (2001), pp. 107-122.
- Gómez María Dolores Rodríguez y Juan Pedro Monferrer Sala (coords.), *Entre oriente y Occidente y viajeros en la Edad Media*, Universidad de Granada, Editorial Universidad de Granada, 2005.
- Guennūn, ᶜAbd Allāh, *an-nubūgu al-magribiyyu fī al-adabi al-ᶜarabiyyi*, (El genio marroquí en la literatura árabe), 2ª ed. Beirut, 1960; Jerónimo Carrillo Ordoñez y Muhammad Tayeddin Buzid (trad. española), Alta Comisaria de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Centro de Estudios Marroquíes, Artes Graficas, Larache, 1939.
- ., *Ŷawalātun fī al-fikri al-islāmiyyi* (Recorridos en el pensamiento islámico), Tetuán, s.e., 1980; (trad. española sin firma), *Pensamiento: Revista de Investigación Filosófica*, Vol. 25, 97-99 (1969), pp. 195-206.
- .,*mašāhīru riŷāli al-Magribi* (Biografía de celebridades de Marruecos), Ibn Azzūz, Muḥammad (1ª ed.), Markazu at-Turāṯi al-Magribiyyi, Casablanca, Dāru Ibn Ḥazmin, Beirut, 2010.
- Guerrero, Rafael Ramñn, "Cosmología y filosofía", en *Ciencia y cultura en la edad Media*, Actas VIII y X. Canarias, noviembre 2007, pp. 161-193.

- Lorca Martínez, A., *Maestros de Occidente*: *Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Trotta, Madrid, 2007.
- ., "Ibn Ḥazm, filñsofo. Los temas centrales de su filosofía", *La Ciudad de Dios*, 222 (2009), pp. 357-400.
- Malkāwī, Fatḥī Ḥasan (Coord.), *aš-Šayju Muḥammad b. aṭ-Ṭāhiri ᶜĀšūr wa qaḍāyā al-iṣlāḥi fī al-fikri al-islāmiyyi al-muᶜāṣiri: ru"yatun maᶜrifiyyatun wa manhaŷiyyatun* (El jeque Muḥammad b. aṭ-Ṭāhiri ᶜĀšūr y las cuestiones de la reforma en el pensamiento islámico contemporáneo: una visión cognitiva y metodológica), al-Maᶜhadu al-Islāmiyyu lil-fikri al-Islāmiyyi, Virginia, USA, 2011.
- Martos Quesada, Juan y Escribano Ródenas, Mª del Carmen, "Vida y obra del matemático giennense del siglo XI, Ibn Mu,ad al-yayyani", *Boletín Instituto de Estudios Giennenses*, Julio/Diciembre 2008 (198), pp. 117-137.
- Mora, Fernando., Ibn *ᶜArabī, vida y enseðanzas del gran místico andalusí*, Kairóz, Barcelona, 2011.
- an-Naŷŷār, ᶜAbd al-Maŷīd, *taŷribatu al-islāhi fī ḥaraqati al-Mahdī ibn Tawmart* (La experiencia de la reforma en el movimiento de al-Mahdī b. Tawmart) al-Maᶜhadu al-ᶜĀlamiyyu lil-Fkri al-Islāmiyyi, 2ª ed. Herendon, USA, 1995.
- an-Naššār, ᶜAlī Sāmī., *naš"atu al-fikri al-islāmiyyi fī al-islāmi* (La germinación del pensamiento islámico), sexsta ediciñn, Dāru al- Maᶜārifi, al-qāhiratu, 1977.
- Ortega y Gasset, José (1883-1955)., *El Collar de la paloma* de Ibn Ḥazm de Córdoba, en Emilio García Gómez (trd.), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1952; *Estudios sobre el amor*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Robles, Guillén., *Catálogo de los manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1889.

- Aš-Šangiṭī, Aḥmad b. al-Amīn., *al-wasīṭ fī tarāŷim udabā'i Šangīṭa*, Fu'ād Sayyid (4ª ed.), al-qāhiratu, 1989.
- Slan, Wiliam MacGuckin de, y Zotenberg, Herman., *Catalogue des Manuscrits orientaux*, Imprimerie Nationale, Paris, 1883-1895.
- Šīja, Ŷumᶜa, "al-Andalusu fī šahādati al-kafā'ati lil- baḫṯi al-ᶜilmiyyi bi Kuliyāti al-Ādābi, Túnez" (al-Andalus en los diplomas de Suficiencia Investigadora en las Facultades de Letras, Túnez), *Dirāsātun Andalusiyyatun*, 6 (1991), pp. 72- 76.
- Ṭalbī, ᶜAmmār., *„Ārā'uAbī Bakrin b. al-ᶜArabiyyi al-qalāmiyyatu wa naqduhu l-i-lfalsafati al-yūnāniyyati* (Las opiniones teolñgicas de Abū Bakr b al-ᶜArabī y su crítica a la filosofía griega) Argel, 1981.
- Urvoy, D., *Le monde de ulémas andalous en V/XI au VI/XII siecles*, Genève, 1978; ar-Ruqqī, Muṣṭafā (trd. árabe) en Salmā al-Jaḍrā'e al-Ŷayyūsī (coord.) *La civilización árabe en al-Andalus*, t. II, 1ª ed. Centro De Estudios de la Unión Árabe, Beirut, 1998, pp. 1179-1216.
- Al-Warrāglī, Ḥasan., *muqaddimātun*, Publicacion de Nadwatu Zamzam n° 18, Tetuán, 2013.
- Wuld Abbāh, Muḥammad al-Mujtar, aš-*šiᶜru wa aš-šuᶜrā'u fī Mūrīṭāniyā* (Poesía y poetas en Mauritania) 2 ª ed. Dāru al-Amāni, Rabat, 2003.
- al-Ŷābirī, Muḥammad ᶜĀbid, "al-mašrūᶜu aṯ-ṯaqāfiyyu al-ᶜarabiyyu al-islāmiyyu fī al-Andalusi" (El proyecto cultural arabo-musulmán en al-Andalus), *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, t.XXII, Madrid, 1983-1984, pp. 7-28.
- ., *naḥnu wa at-turāṯu*, VIª ed. Beirut y Casablanca, 1993; Manuel C. Feria García (trd. esp.), *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid, 2001.
- Zaqzūq, Ḥamdī., *ad-dīnnu wa al-falsafatu wa at-tanwīru* (Religión, filosofía e ilustraciñn), Dāru al-Maᶜarifi, al-qāhiratu, 1996.

Léxico Técnico de Términos Jurídicos y Disciplinas Afines

A

- *al-„ā̱dānu*: llamada preliminar a la oración; pregón exterior o *alidén*
- *Al-adā''u*: realización efectiva o en justo tiempo
- *al-aḥbāsu*: habices o Casa de bienes legales
- *ahlu aḏ-Ḏimmati*: dimmíes; gente tributaria judía y cristiana
- *ahlu al-kalāmi al-fiqhiyyi*: gente de la Ciencia de los Fundamentos del Derecho
- *Ahlu al-Bayti*: gente de la Casa del Profeta o su Familia.
- *ahlu al-ḥalli wa al-ᶜaqdi*: autoridades; gobernadores.
- *Ahlu as-Sunnati* : seguidores de los preceptos y dichos del Profeta u ortodoxos
- *Al-aḥkāmun* : dictámenes; juicios
- *aḥkāmu al-mayyiti*: juicios del difunto
- *aḥsabu*: supongo
- *al-ajḏu*: la toma
- *al-ajḏu bi al-ajaff*: consideración de lo mínimo
- *Alcorán*: El Libro sagrado de los musulmanes
- *al-amānu*: resguardo
- *al-amānatun*: salvaguardia
- *ᶜamalu ahli al-madīnati*: obra y consenso de los medinenses o su práctica
- *ᶜamalu ahli qurṭubata*: obra de la gente de Córdoba
- *ᶜasību al-faḥli*: alquiler del bravo
- *al-amru*: imperativo
- *al-aqḍiyyatu* : procesos judiciales
- *al-aqḍiyyatu wa š-šahādātu*: procesos judiciales y testimonios
- *al-ᶜaqīqatu*: bautizo de niños
- *Aqwālu aṣ-ṣaḥābati*: dichos de los compañeros del Profeta Muḥammad

- *al-ᶜāriyyatu*: préstamo de las propiedades materiales
- *ar-racaᶜātu* (sg. *Ar-racᶜatu*): inclinación o *arracas* (en la oración)
- *al-aṣlu*: fundamento
- *aṣlu ijtilāfihimu*: el fundamento de su discordancia
- *aṣlun ŝarᶜiyyun:* fundamento legal
- *al-aṭᶜimatu wa al-ašribatu*: comidas y bebidas
- *al-aṯaru*: tradición transmitida del Profeta o de sus compañeros
- *al-ᶜawāʿîdu*: Hábitos o usos
- *maḏhabu al-Awzāᶜiyyi* (157/774): doctrina de al- Awzāᶜī o awzaᶜismo
- *al-ayymānu*: juramentos

B

- *banū aṣ-ṣulbi*: hijos directos
- *al-barāʿatu al-aṣliyyatu*: inocencia original
- *Al-basmalatu*: aleya preliminar de Alcorán (*bismi Allāḥi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*)
- *bāṭilun:* incorrecto
- *al-bayānu*: elocuencia
- *al-bayānu wa at-taḥṣīlu wa aš-šarḥu wa at-tawŷīhu wa at-taᶜlīlu fī masāʿʿli al-mustajraŷati*: tratado jurídico de Ibn Rušd el abuelo (520/1126)
- *Baytu māli al-muslimīna*: Casa de bienes de los musulmanes
- *bidᶜīyyun* (de *al-bidᶜatu*; pl. *al-bidaᶜu*): innovador; inovacion (exp. *Ṭalāqun bidᶜiyyun*: divorcio fuera de la *Sunna*)
- *Bidāyatu al-muiŷtahidi wa nihāyatu al-miqtaṣidi* de Ibn Rušd (595/1198) o *Bidāya*
- *al-buyūᶜu*: ventas
- *al-buyūᶜu al-fāsidatu*: ventas corrompidas

D

- *aḏ-ḏabāʿîḥu*: animales sacrificados
- *aḍ-ḍaḥāyā*: corderos sacrificados

- *ad-dalīlu*: argumento
- *dalīlu al-jiṭābi*: prueba del discurso
- *dalīlu al-ijtilafi*: concepto de la diferencia
- *dalīlun ŝar^{c}iyyun*: prueba o argumento legal
- *dalīlun ^{c}aqliyyun*: prueba o argumento racional
- *dalīlun naqliyyun*: prueba o argumento textual
- *aḍ-ḍamānu*: garantía
- *aḏ-ḏakātu*: sacrificio legal
- *Dāru al-Hiŷrati* : Casa de refugio del Profeta Muḥammad o Medina
- *aḏ-ḏawqu al-^{c}aqliyyu*: delectación racional
- *ad-dimā'u*: delitos de sangre
- *ad-diyyātu fī an-nufūssi*: delitos de sangre
- *ad-diyyātu fīmā dūna an-nufūssi*: delitos en los sin sangre
- *diyatu al-jaṭa'î*: reparación del homicidio por error
- *aḏ-ḏuhru* : oración del mediodía

F

- *faḥwā al-jiṭābi*: sentido o significación del discurso
- *al-faqīhu*: jurista o doctor versado en las ciencias legales (*Alfaquí*)
- *al-far^{c}u* (pl. *furū^{c}un*): ramo
- *al-farā'îḍu* (sg. *farīḍatun*): sucesiones u obligación legal
- *farḍun ^{c}alā al-kifayati*: obligación de carácter solidario
- *al-fāsiqu*: libertino
- *Al-fatḥu*: (pl. *futuḥātun*) conquista de la Meca en el año 8/629 por parte del Profeta Muḥammad y su ejército
- *Al-fātiḥatu***:** Azora inicial de *Alcorán*
- *Al-fatwā* : dictamen legal
- *al-fay'u*: presas o botín logrado sin guerra
- *al-fi^{c}lu* (pl. *af^{c}ālun*): acto
- *fimā aḏkuru*: según recuerdo
- *fiqhu al-furu^{c}i*: Derecho casuístico
- *Al-fitnatu*: desorden público; guerra civil
- *al-furū^{c}u* (sl. *far^{c}un*): cuestiones casuísticas

G

- *al-ganā'îmu* (sl. *ganīmatun*): botines
- *al-gararu*: posible intriga
- *al-gaṣbu*: usurpación
- *gayru mutanāhiyatin*: infinitos
- *Gāyatu aŝ-Šarᶜi*: finalidad de la ley
- *al-guslu*; *al-igtisālu*: : lavado

H

- *Hadices*: dichos del Profeta
- *ḥadīṯu al-„āḥādi*: tradición única
- *ḥadīṯun ḥasanun*: dicho bueno
- *ḥadīṯun ṯābitun*: dicho fiable
- *ḥadīṯun ṣaḥīḥun*: dicho autentico
- *ḥadīṯun maŝhūrun*: dicho conocido o famoso
- *ḥadīṯun ẓanniyyun*: dicho inseguro; probable
- *ḥadīṯun masnūdun*: dicho encadenado
- *ḥadīṯun ḍaᶜīfun*: dicho débil
- *al-ḥā''iḍu*: periodo de menstruación
- *Al-ḥalālu*: Licito
- *al-ḥaŷŷu*: peregrinación
- *al-hadyu* : presentación ritual
- *al-Ḥanafiyyatu*: seguidores de Abī Ḥanīfa an-Nuᶜmān (151/767)
- Ḥanafismo: doctrina jurídica sunní fundada por Abū Ḥanīfa
- *Al- ḥanābilatu*: ḥanbalíes; seguidores de Aḥmad b. Ḥanbal (241 /855)
- *Ḥaqīqiyyun*: verdadero
- *Al-ḥaqīqatu*: verdad
- *Al-ḥarāmu*: Ilícito
- *al-ḥaŷru*: interdicción de apropiarse de los bienes
- *al-ḥaŷbu*: derecho único

- *al-ḥawāšī*: Bordados
- *al-hibātu wa al-aḥbāsu*: donaciones y legados píos
- *al-ḥirābatu*: bandolerismo
- *al-ḥiwālatu*: traslado del endoso de la deuda
- *al-hiŷratu*: refugio del Profeta a Medina
- *al-ḥudūdu* : penas legales
- *Ḥukmun ŝarᶜiyyun*: juicio legal
- *ḥuŷŷatu al-wadāᶜi*: peregrinación de despidida
- *huŷŷiyatu*: grado de argumentación o su fuerza

I

- ᶜ*ibādī* (procedente de *al-ᶜibādatu*) referente al culto
- ᶜ*ibādatun*: cuestión de culto; ritual
- *al-ᶜiddatu*: periodo de luto; retiro legal
- *iᶜādatu aṣ-ṣawmi*: rehacer el ayuno o repetirlo
- *al-ᶜīdānu* (sl. *al-ᶜīdu*) las dos fiestas de Pascuas
- *al-ifāḍatu*: vuelta sobre la Meca
- *Al-ifṭāru*: ruptura del ayuno
- *al-ihdādu*: duelo
- *iḥyā'u al-mawāti*: rehabilitación de las tierras muertas
- *al-iŷmāᶜu as-sukūtiyyu*: unanimidad aprobativa
- *al-iŷmāᶜu*: consenso; unanimidad
- *al-,,ŷaratu*: alquiler
- *al-iŷāzatu*: licenciatura
- *al-imāmatu fi al-ᶜilmi*: autoridad en la ciencia
- *al-iḥrāmu*: entrada en situación de peregrino
- *al-jilāfu* (pls. *Jilāfiyyātu*): divergencia; cuestiones objeto de divergencia
- *al-jilāfiyātu*: ciencia dialéctica; arte de discordia
- *al-jilāfu ,āyilun fī hāḏā ,ilā*: la discordancia sobre esta cuestión se debe a
- *Al-Jilāfu*: discordancia
- *al-iŷmāᶜu*: unanimidad; consenso
- *I,,ŷmā'u al-Ummati*: concordancia de la comunidad
- *,Iŷmā''uahli al-Madīnati*: unanimidad de la gente de Medina

- *„ỷmāᶜu ahli al-kūfati*: unanimidad de la gente de Kufa
- *‚ỵỷmāᶜu al-ᶜitrati*: unanimidad de la gente del Profeta o su familia
- *ᶜiỷmā'u al-julafā'i al-arbaᶜati*: consenso de los cuatro califas.
- *al-Iỷtihādu*: esfuerzo personal
- *ijtilāfu al-iᶜrābi*: diferencia gramatical
- *al-„ỉāu'*: absentismo
- *al-ᶜiqābu*: castigo
- *al-iqrāru*: aprobación o atestación
- *al-iqrārātu* (sl. *al-iqrāru*): aprobaciones
- *al-iqāmatu*: o *alicama*: pregón interior
- *al-iᶜrābu*: gramatización
- *al-istiḥqāqu*: restitución
- *al-istisqā''u* rogativa por agua
- *al-istidlālu*: argumentación
- *al-istiḥsānu* : analogía oculta
- *al-istiṣḥābu*: presunción de continuidad
- *istiṣḥābu al-ḥāli*: presunción de continuidad
- *al-„ỵmatu*: infalibilidad; iniciativa de mantenimiento o ruptura del matrimonio; acto de matrimonio
- *al-istiqrā''u* deducción
- *al-iŝtibāhu*: equivocidad
- *Al-iṯbātu*: Afirmación
- *itafaqa al-muslimūna*: concordancia de los musulmanes
- *Al-iṭlāqu*: absolutizar; absolutización
- *iṭlāqu al-lafḏi*: Extender al vocablo
- *al-itifāqu*: concordancia
- *itifāqu al-akṯari*: concordancia de la mayoría
- *al-iᶜ'tiqāfu*: reclusión
- *ᶜīdu al-aḍḥā*: fiesta mayor
- *ᶜidu al-fiṭri*: fiesta menor
- *ᶜilmu al-jilāfi*: ciencia dialéctica
- *al-ᶜqru*: matanza de los animales cazados
- *al-ᶜitqu*: emancipación

J-Ŷ

- *al-jabaru*: tradición
- *al-ŷamīᶜu*: totalidad de los musulmanes
- *al-jarṣu*: valoración sin exactitud
- *al-ŷadalu*: dialéctica
- *al-Ŷahlu*: ignorancia
- *al-ŷanāzatu*: funeral
- *ṣalātu al-ŷanāzati*: oración fúnebre
- *al-jāṣṣu*: particular
- *al-ŷāʼiḥatu*: daños
- *al-ŷawāzu; al-ŷāʼizu*: permisibilidad
- *al-Ŷihādu*: guerra
- *al-Ŷihādu al-akbaru*: esfuerzo personal mayor
- *al-Ŷihādu al-aṣgaru* : esfuerzo personal menor
- *al-jilāfu*: discordancia; divergencia; desacuerdo.
- *al-ŷināyyātu*: delitos
- *al-jitānu*: circuncisión
- *al-jiyyāru*: venta con opción
- *al-ŷizyatu*: tributo legal de los dimmíes (los no musulmanes)
- *Al-ŷizyatu*: capitulación legal
- *al-ŷirāḥu*: heridas
- *al-ŷuᶜalu*: salarios
- *al-ŷumhūru*: generalidad de los doctores
- *al-ŷunubu*: impuro
- *al-julᶜu*: separación voluntaria pactada
- *Al-Ŷumhūru*: totalidad de los *fuqahāʼeo* juristas
- *al-jumusu*: quinto del botín
- *Jumusu al-fayʼi*: quinto del botín ganado sin guerra
- *al-ŷuzʼiyyātu*: particularidades
- *Al-ᶜuŝru*: cantidad decimal de la *ŷizya* o capitulación legal

K

- *al-kafālatu*: fianza
- *al-kaffāratu*: expiación
- *kaffāratu al-yamīni*: expiación del divorcio
- *Al-kalāmu*: teología especulativa
- *Al-karāhatu*: reprobación
- al-*karāhiyyatu*: desaprobación
- *al-kitābiyyūna*: Gente del Libro (cristianos y judíos incluidos)
- *al-kuffāru*: impíos
- *al-kullu*: la totalidad de los musulmanes
- *kuluhum aŷma^{c}ū*: los musulmanes y los juristas están unánimes sobre determinadas cuestiones

L

- *lā aḏkuru*: no recuerdo
- *lā adrī*: no sé
- *al-lafẓu*: vocablo
- *lā a^{c}lamu*: no estoy al tanto
- *al-lamsu*: tocamiento
- *al-laqīṭu*: niño expósito
- *lastu a^{c}rifu*; *lā a^{c}rifu*: no conozco
- *al-li^{c}ānu*: maldición mutua
- *al-luqṭatu*: objetos perdidos o propiedades perdidas
- *luzūmu aŝ-ŝurūṭi*: la obligación de cumplir con las condiciones que constan en un compromiso

M

- *al-Maḏhabu*: doctrina (en la *Bidāya* significa la escuela mālikī)
- *Al-maḏhabu al-mālikiyyu*: Mālikismo; doctrina mālikí

- *maḏhabu aṣ-Ṣaḥābiyyi*: doctrina del Compañero del Profeta
- *al-maḥramu*: miembro de un familiar que es prohibido contraer matrimonio con él
- *al-maᶜāyīru an-naṣṣiyatu*: criterios textuales
- *al-maᶜāyīru alᶜaqliiyyatu*: criterios racionales
- *mabnā al-jilāfi*: base de la discordancia
- *mafhūmu al-mujālafati*: significado o concepto de la contrariedad
- *Al-mālikiyyatu*: partidarios del mālikismo o mālikíes
- *Al-maŷāziyyu*: metafórico; figurativo
- *al-maŷūsu* (sl. *maŷūsiyyun*): Zoroástricos
- *makrūhatun*: reprobable
- *Manᶜu*; *taḥrīmu*: Prohibición
- *maᶜnā al-jiṭābi*: sentido o significación del discurso
- *al-manṭūqu bihi*: lo enunciado
- *mā malakati al-yamīnu*: derecho de propiedad (especialmente la de las esclavas)
- *Mamlūkun*: propiedad del jinete
- *al-manẓūmātu al-fiqhiyyatu* (sl. *manẓūmatu*) : poesía rimada sobre temática jurídica
- *al-manqūlu*: escrito
- *ma''mūm* e *imām*: jefe de las plegarias diarias y subjefe de la misma
- *mardūdun* : Dicho rehusado
- *marfūᶜun*: Dicho elevado
- *al-maṣlaḥatu al-mursalatu*: bien público
- *al-masīru*: bienes regresados a los musulmanes después de que hayan sido tomados por los impíos
- *maqbūlun*: Dicho plausible
- *Maᶜrūfun* o *maŝhūrun*: Conocido o famoso
- *al-masḥu*: pasar la mano sin agua
- *mafhūmu al-jiṭābi*: indecible
- *al-maṣālihu al-maᶜqūlatu*: intereses razonables
- *al-maskūtu ᶜanhu*: no-enunciado; impensable
- *al-mawlāwiyyatu*: subordinación
- *al-mawārīṯu wa al-farā'iḍu*: sucesiones

- *mawḍiᶜu al-jilāfi*: lugar de discordancia
- al-*mawsūᶜātu* (sl. *Mawsūᶜatun*): enciclopedias
- *al-maᶜqūlu*: razonable
- *muᶜallalun*: argumentado o fundamentado
- *al-muᶜamalātu*: tratos humanos ordinarios
- *Al-muaṯiqu* (pl. *muaṯiqūna*): notario
- *al-mudabbaru*: contratos del propietario del esclavo en su muerte
- *al-muḍādatu*: contraposición
- *al-mudawwanatu* o *al-mujtaliṭatu* de Saḥnūn (240/854), o *al-kitābu* (como se denomina en la terminología mālikí)
- *al-muḥadiṯu*: tradicionista o experto en las Tradiciones Proféticas
- *al-muftiyu*: jurista que emite juicios legales o *fatāwā* (sl. *fatwā*) según la Ley Divina
- *mu''akadatun*: obligatoria
- *al-mukātabu* o *al-kitābatu*: contratos por escritura sobre la esclavitud
- *al-muŷtahidūna*; (sl. *al-muytahidu*): doctores que practican *al-iŷtihādu* o esfuerzo racional
- *al-muqayyadu*: condicionado; limitado
- *al-murābaḥatu*: venta en el precio de costo indicado
- *muráᶜātu al-ijtilāfi*: consideración de la discordancia
- *al-musāqātu*: distribución de la cosecha
- *al-mušrikatu*: asociadora
- *al-musāqātu wa qirā'u al-arḍi*: distribución de la cosecha
- al-*muŝāwaru*; *muqallas* (pl. *al-muqallasūna*): alfaquí consultativo o qālis
- *al-mutaqalimūna*: teólogos
- *al-muᶜtazilatu*; muᶜtazilíes: doctrina teológica del Islam sunní
- *al-muṭlaqu:* sin límites
- *mutanāhiyatun*: finitos
- *Al-muwaṭṭa''u*(de Mālik): Libro del camino allanado
- *al-muwāziyyatu* (Tratado jurídico) de Abī ᶜAbd Allāḥ, Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ziyād al-Isqandarī, conocido por al-Muwwāz (269/883)
- *Al-mujtaṣarātu* (sl. *Mujtaṣarun*): Epítomes
- *al-mutabāyᶜūna* (sl. *al-mutabāyᶜu*): intrevendedores

- *al-muzābanatu*: prohibición de compraventa en bloque de una cantidad conocida de frutos de un árbol por el precio de otra cantidad conocida de los mismos frutos
- *al- mu^{c}aarri*: prestador
- *mutafaqun ^{c}alayhi* : dicho o actitud jurídica objeto de acuerdo
- *al-musāqātu*: distribución de la cosecha o contrato de aparcería
- *al-muŷmalu*: resumido
- *al-muḥallilu*: tercero
- *Al-mukūsu*: altos impuestos
- *al-mursalu*: Tradición transmitida sin cadena transmisora
- *mutawātirun*: Dicho recurrente
- *Al-mumkinu* o *al-Ŷā'īzu*: posible o permisible
- *Al-mustaḥabbu*: recomendable

N

- *an-naḍaru al-fiqhiyyu*: investigación jurídica
- *an-naḍaru aṣ-ṣinā^{c}iyyu*: investigación técnica
- *an-naḍaru al-maṣlaḥiyyu*: investigación provechosa
- *an-naḍaru aš-šar^{c}iyyu*: investigación legal
- *an-nadbu*: obligación opcional
- *an-nahyu*: inhibición
- *an-nafaqātu*: medios de vida que debe suministrar el marido a la mujer y a sus hijos
- *An-naflu* (pl. *an-nawāfilu*) oración voluntaria u opcional; sub-obligación
- *An-nafyu*: Negación
- *an-naqlu*: Texto (=*Alcorán* y la *Sunna* generalmente)
- *Naqliyyatun*: (*qā^{c}idatun*): base textual
- *an-nasju:* abrogación
- *an-nawādiru wa a-ziyādātu*: tratado jurídico de Abī Zayd al-Qayrawānī (386/996)
- *nawāzilun*: hechos que requieren un dictamen legal
- *an-nikāḥu*: casamiento; matrimonio
- *nikāḥun ḥalālun*: matrimonio licito

- *an-niyyatu*: intención
- *al-nuḏūru*: promesas

Q

- *Qāḍī al-Quḍāti*: cadiazgo mayor
- *al-qaḏfu*: difamación
- *al-qaḍā'u*: realización posterior
- *al-qafālatu*: garantía; adopción
- *al-qāfatu*: reconocimiento
- *al-qasāmatu*: juramento
- *qaṭᶜu al-yadi*: imputación de la mano (en el delito de robo)
- *al-qawāᶜidu al-fiqhiyyatu*: reglas jurídicas
- *Al-qawāᶜidu al-uṣūliyyatu:* reglas fundamentales
- *al-qawadu*: talión (exp: ejutar al matador a cambio del matado)
- *al-qiblatu*: Orientación de oraciones para los musulmanes en la Meca.
- *al-qirāḍu*: préstamo
- *al-qitābatu*: contratos por escritura
- *al-qisāṣu*: justo castigo
- *al-qirānu*: emparejamiento entre peregrinación obligatoria y *ᶜumara* opcional
- *al-qirāḍu al-fāsidu*: préstamo falso o corrupto
- *qira''ual-ardi*: alquiler de la tierra
- *al-qismatu*: división
- *qiyāsu al-ᶜillati*: analogía por causa
- *al-qiyāsu aš-šarᶜiyyu*: analogía legal
- *qiyāsu aš-šabahi*: analogía por similitud
- *al-kulliyātu*: generalidades
- *al-qunūtu*; *duᶜāu al-qunūtu*: plegarias de sumisión o acto de sumisión
- *al-qums*: Comes
- *al-qurba*: virtud de acercamiento
- *al-qur'u*: periodo de menstruación
- *al-qurrā''u*: Lectores de Alcorán
- *salatu al-qusufi*: oración de eclipse del sol

R

- *ar-raḍāᶜu*: lactancia
- *ar-rāŷilu*: combatiente sin montura
- *ar-ra''yu*: escuela de la opinión (Iraq)
- *ar-ribā*: interés añadido
- *ar-riḥlatu*: viaje (generalmente para adquirir ciencia y realizar la peregrinación legal)
- *ar-riwāyatu* (sl. *riwāyatun*): recensión; transmisión
- *ar-rubuᶜu*: el cuarto (sobre el reparto del botín)
- *ar-ruhūnu*: seguridad para una deuda
- *ar-rujṣatu*: permiso
- *ar-ruṭabu*: dátiles frescos
- *ruwātun maŷhūlūna*: transmisores desconocidos

S -Ṣ -Š-

- *sababu ijtilāfihimu*: causa de su divergencia
- *ṣadāqun ṣaḥīḥun*: dote auténtica
- *ṣadāqun fāsidun*: dote falsa
- *sadu aḏ-ḏarā''i*: bloqueo de medios
- *ṣadāqu al-miṯli*: dote por igual
- *šāḏḏun*: opción jurídica rara
- *aš-Šāfiᶜiyyatu*: pertenecientes a la doctrina de Idrīss aš-Šāfiᶜī (204/820); šafiᶜíes
- *Aš-šahādatu:* (No Hay Dios más que Allāh); testamento
- *ṣaḥīḥun*: dicho autentico
- *as-sahwu*: oración del descuido
- *aṣ-ṣalātu*: oración; plegaria; pregón
- *ṣalātu al-ᶜīdayni*: plegarias solemnes de las dos pascuas
- *aṣ-ṣaᶜīdu*: tierra plana
- *aṣ-ṣaᶜīdu aṭ-ṭayyibu* : tierra buena, pura y plana
- *as-salbu*: despojo
- *as-salamu*: anticipo o venta con pago adelantado

- *as-samᶜu*: vía auditiva
- *as-samᶜu*: juicios auditivos
- *as-Sā''imatu*: ovejas del pastoreo
- *aṣ-ṣarfu*: intercambio monetario
- *aš-Šarīᶜatu*: Ley religiosa; Derecho legal
- *as-sariqatu*: robo
- *aš-šariqatu*: compañía; empresa
- *ṣarṭu aṣ-ṣiḥḥati*: condición de validez
- *šarᶜu man qablanā* : legislación de los que nos precedieron
- *aṣ-ṣayydu*: caza
- *aš-Šīᶜatu*: pertenecientes a la doctrina ŝiᶜī o šīᶜīsmo.
- *as-silmu*: anticipo
- *Silsilatu ar-ruwāti*: cadena de transmisores
- *al-šribatu*: bebidas
- *aṣ-ṣiyāmu*: ayuno durante el Ramadán
- *aš-šuḏūḏu*: opiniones irregularidades; desviación de la vía recta
- *aṣ-ṣulḥu*: conciliación con los combatidos
- *aṣ-ṣulḥu*: Paz; concordia
- *aš-šufᶜatu*: derecho preferente de compra
- *As-suŷūdu*: prosternación (durante la oración)
- *suŷūdu as-sahwi*: prosternación del olvido
- *sunnatun*: (dicho o acto): tradición recomendada
- *as-Sunnatu* (o *Ahlu as-Sunnati*): gente seguidora de los dichos y actos del Profeta Muḥammad; sunnismo; ortodoxia
- *as-Sunnatu* o *Sunna* : tradición transmitida del Profeta, sea un dicho, un hecho o una afirmación
- *sunnatun mu''ckadatun*: tradición imprescindible u obligatoria
- *aš-šurūḥu*: comentarios

T-Ṭ-Ṯ

- *ṯābitun*: firme
- *at-Tābiᶜūna* (sl. *tābiᶜyyu*): Seguidores del Profeta

- *at-tadbīru*: contratos del propietario del esclavo en su muerte y el discurso sobre sus fundamentos
- *aṭ-ṭahāratu*: limpieza
- *aṭ-tahāratu mina* naŷisi: limpieza de la impureza
- *aṭ-ṭahāratu al-qāmilatu*: pureza total del cuerpo
- *at-taḥdīdu*: delimitación
- *at-taḥrīmu:* prohibición
- *at-taflīssu*: banca rota
- *at-tafrīᶜu*: ramificación
- *tajṣīṣu al-ᶜumūmi*: especificación de lo general
- *takbīratu al-iḥrāmi*: pregón preliminar para la oración
- *at-taklīfu*: cargo; responsabilidad
- *aṭ-ṭalāqu*: divorcio
- *aṭ-ṭalāqu al-bā''inu*: repudiación definitiva
- *ṭalāqu al-muqrahi* : divorcio forzado
- *at-talbiyatu*: oración
- *at-taᶜlīlu al-ᶜaqliyyu*: razonamiento jurídico
- *at-tamru*: dátiles secos
- *at-tanbīhu ᶜalā al-ᶜilati*: advertencia sobre la causa
- *aṯ-ṯaniyyātu*: venta de una esclava a condición de no fornicarla o venderla
- *at-taqlīdu*: imitación servil
- *taqsīmu al-irṯi*: repartición de la herencia
- *A-taqiyyatu*: disimulación legal
- *at-taqyīdu ištirāṭun*: limitación es condición
- *taqyīdu al-lafḏi*: Limitar al vocablo
- *tarŷīḥu al-maᶜānī*: preferencia argumentada de los significados
- *at-tarŷīḥu*: Preferencia a base de fundamento
- *tarŷīḥu aẓ-ẓawāhiri*: tomar en consideración probable los hechos manifestantes
- *aṭ-ṭarīqu*: camino o vía
- *tarqu al-wuŷūbi*: desobligatoriedad
- *Atašahudu*: formulas plegarias durante la oración
- *at-taslīmu*: sumisión y aceptación
- *aṯ-ṯawābu*: recompensa

- *ṭawāfu al-qudūmi*: rodeo o circuito de llegada
- *ṭawāfu al-wadāᶜi*: rodeo de despedida
- *ṭawāfu al-ifāḍati*: rodeo de dispersión
- *at-tawāturu*: frecuencia
- *at-tawḥīdu*: unicidad de Dios
- at-*tayyammumu*: purificación sin agua; ablución sin agua
- *at-taᶜzīru*: castigo
- *aṭ-ṭuhru*: periodo de pureza
- *at-turābu*: tierra
- *turarun* y *Taqāyīdun*: pequeños comentarios
- *ṭuruqun ḍaᶜīfatun*: vías débiles

U

- *al-ᶜubūdiyyatu*: servidumbre
- *ᶜumūmu al-ibtilā''e*: mayoridad de la prueba
- *Al-ummatu*: comunidad islámica
- *ummahātu al-awlādi*: madres de hijos
- *al-ᶜumratu*: peregrinación menor
- *al-ᶜumūmu*: general
- *Al-ᶜurfu :* reglas generales establecidas o hábitos; amplia consideración de las costumbres vigentes
- *al-uṣūliyyūna* (sl. *uṣūliyyun*): juristas expertos en los Fundamentos del Derecho
- *uṣūlu al-fiqhi*: fundamentos del derecho; Ciencia de los Fundamentos del Derecho
- *al-umahātu*: Tratados mayores en la jurisprudencia
- al-*ᶜumdatu*: fundamento o base
- *ummu al-waladi*: esclava
- *Ummu al-qur'āni*: la *Fātiḥa* o Introducción; azora inaugural de *Alcorán*
- *al-ᶜutbiyyatu* o *al-mustajraŷatu* de Muḥammad b. Aḥmad b. Ab al-Azīz b. ᶜUtba b. Ḥumayd b. ᶜUtba (255/868-869): tratado jurídico
- *al-ᶜuryyatu*: ventas anticipadas de los árboles sin fruta

W

- *al-wāḍiḥatu* de ᶜAbd al-Mālik b. Ḥabīb (238/852)
- *Al-waḥdāniyyatu*: unicidad
- *Al-wahdatu*: unidad
- *al-wadīᶜatu*: depósito
- *al- waliyyu*: padrino orientador
- *al-wakālatu*: procuración
- *al-waqālatu*: delegación
- *al-waqīlu*: ecónomo
- *al-waqfu*; *at-tawqīfu*: abstención
- *al*-wasāyyā: legados o testamentos
- *waṯāʿiqun*: tratados notariales
- *al-witru*: *arraca* u oración en número impar
- *al-waqfu:* legados píos
- *al-wuḍūʿu* ablución
- *al-wuŷūbu*: obligación

Z

- *Aẓ-Ẓāhiriyyatu*: seguidores de la doctrina fundada por Dāwūd aẓ-Ẓāhirī (270/884); Zahiríes
- *aẓ-ẓāhiru*: manifiesto
- *az-zaqātu*: caridad legal
- *aẓ-ẓihāru*: asimilación perjudicial
- *az-zinā*: adulterio
- *zaqātu an-nafsi*: caridad del espíritu
- *aẓunnu*: creo
- *az-zawālu*: meridiano
- *zawāŷu al-mutᶜati:* matrimonio por placer